التاريخ والحقيقة



ملف بحثي

17 / 12 / 2014

- حسن العمراني
- د. عبد اللّه السيد ولد أباه
- عبداللّه إبراهيم
- توفيق فائزي
- محمد الخراط
- مصطفى العارف
- رضوان زيادة
- عادل حدجامي
- أحمد الشيخ

نشر في العدد الثالث من مجلة يتفكرون

ملف بحثي

التاريخ والحقيقة

الفهرس:



تقديم

حسن العمراني

من البيّن بذاته أنّ الإنسان كائن يحيا في الزمن وعبر الزمن، وهو ما يجعل منه كائناً تاريخياً بامتياز. فبينما تلتصق سائر الكائنات بالطبيعة عاجزة عن الانفصال عنها، يضع هو مسافة بينه وبينها، تتيح له التفكر في شرطه الوجودي، وإدراك الصيرورة التاريخية التي ينخرط فيها، فاعلاً في مجرياتها ومتأثراً بوقائعها التي تشرط وجوده وتمنحه كامل دلالته. وقد أدى الوعي بأهمية التاريخ إلى اعتباره من أخص خصائص الإنسان وأكثرها تعبيراً عن كينونته، حتى إنّ المؤرخ المغربي محمد بن أحمد الكنسوسي لم يتردد في القول بأنّ: «من أنكر فضيلة التاريخ فقد تباعد في الجهالة وتوغّل، حتى تحمّر بعد الإنسانية وتبغّل».

إنّ من يدقق النظر في مفهوم التاريخ لا يلبث أن يتبين أنّ اللغات الأجنبية تُميّز فيه بين دلالتين: التاريخ كونه وقائع ماضية، والتاريخ بوصفه معرفة بهذه الوقائع وتقنيات محكمة لروايتها. ترتبط ازدواجية المعنى هذه بسؤال الحقيقة على مستوى المعرفة التاريخية من ناحية، وعلى صعيد الممارسة التاريخية من ناحية أخرى. إذ يهمنا التاريخ الذي يجتهد المؤرخ في كشف حقيقته عبر فهم «موضوعي» لأحداثه ووقائعه، كما يهمنا بالقدر نفسه التاريخ الذي نحن بصدد صنعه وتسريع وتيرته. يحيل سؤال التاريخ والحقيقة إذن على الفاعلية التاريخية من جهة علاقتها بالكتابة التاريخية، وما تطرحه من إشكالات إبستمولوجية، كما يحيل على البعد الإتيقي ـ السياسي الحاضر بقوة في العلاقات الإنسانية. فهل بالوسع فهم تاريخ ما مضى انطلاقاً من التاريخ الحي الذي نحن بصدد صنعه؟ وتحت أية ظروف يمكن الوصول إلى المعقولية التاريخية؟ بل ما معنى المعقولية التي هي قوام التاريخ؟ أو ما العقل في التاريخ إذا ما استعرنا عبارات هيجل؟ وقبل هذا وبعده، هل التاريخ مجرد فن يكتفي بالسرد القصصي للأحداث الماضية أم أنه علم قائم بذاته له طرائقه الدقيقة ومناهجه المضبوطة؟ هل بمقدور التاريخ الذي لا يمكن أن ندركه إلا من خلال حاضر الماضي، حسب تعبير أوغسطين، أي عبر آثار الماضي وقد صارت وثائق وشواهد، هل بمقدوره أن ينشئ معرفة موسومة بالموضوعية والنزاهة على غرار ما تحقق في علوم الطبيعة؟ ألا ينبغي أن تؤدي المعرفة بخصوصية التاريخ واشتباك الذات فيه بالموضوع وتداخل الحاضر بالماضي وحضور الهواجس الأيديولوجية إلى التخلي عن وهم الموضوعية الخالصة والاكتفاء بالبحث عن ذاتية جيّدة؟

وإذا كانت الكتابة التاريخية في مختلف تلاوينها تتوسل، أثناء سردها للوقائع الماضية، بموارد القصة الخيالية؛ إذ تضع التاريخ في صورة حكاية حيّة تعتمد الحبكة وتخلق الاستمرارية بين آثار متقطعة من الماضي، وتضع في مقدمة الأحداث فاعلين محتملين: الشعب، الطبقة، الأمة، البطل..إلخ... فإنّ هذا يدفعنا إلى التساؤل هل يندرج القول التاريخي في جنس الأقاويل التخييلية؟ هل ينتج عن كونه مخيلاً أن لا يكون صادقاً بحيث يعجز عن

التمثيل الدقيق للماضي؟ أيجوز لنا القول إنّ التاريخ عبارة عن نص بحاجة إلى تأويل؟ وإذا كان التأويل بحسب نيتشه تعبيراً عن إرادة قوة، أفلا يغدو التاريخ صراع تأويلات وقراءات لا ينضب معينها؟ ألا ينأى التاريخ على هذا النحو عن هاجس التدوين وتوثيق حوادث الماضي ليصبح فناً يصنع الحياة باعتبارها غاية الحقيقة ومبتغاها؟

تطرح علاقة التاريخ بالحقيقة، من ناحية أخرى، أسئلة مركبة تتعلق بمجرياته ووجهته ومعناه. هل للتاريخ منطق يحكم تعاقب أحداثه ووقائعه؟ إذا كان تغير الأحوال حقيقة لا مجال للشك فيها، فإن السؤال الذي يقفز إلى الذهن هو : كيف يقع هذا التغير ؟ وهل له وجهة وغاية؟ هل يخضع لقوانين ثابتة تماثل قوانين الطبيعة؟ هل الأحداث في تعاقبها تنمو في خط صاعد متصل أم أنها تسلك طرقاً ملتوية وتعتمد الفصل أكثر مما تستند على الوصل؟ هل يمكن إدراك التاريخ في مجموعه ضمن إطار الرؤية النسقية التي نلفيها عند فلاسفة التاريخ؟ كيف لهذا المجموع أن يتأسس وينشأ في العقل الفردي للفيلسوف أو المؤرخ؟ كيف يتسنى للفرد أن يتجاوز حدوده ليستطيع تمثل الكلي في إطلاقيته؟ أليس التاريخ سلسلة من المصادفات والوقائع المعزولة التي تخضع للجواز لا للضرورة؟

إنّ أهمية هذه القضايا هي التي جعلتنا نفرد لها ملفاً خاصاً يتميز بعمق دراساته وأصالة مقارباته، حيث حرصنا على أن تمتح الدراسات من حقول معرفية مختلفة، فلسفية وتاريخية وأنتروبولوجية...لتلقي المزيد من الضوء على هذه الإشكالات المتشابكة.

ولأنّ المناسبة شرط كما يقول الفقهاء فقد قررنا، منذ بدء التحضير لهذا العدد نهاية العام المنصرم، ألا نُفوّت فرصة احتفاء العالم بالذكرى المئوية لميلاد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، إذ حرصنا على أن نجعل هذا العدد يحمل بصمات ريكور الواضحة، بدءاً من عنوان ملف العدد الذي تضمن من بين ما تضمنه دراسات تستشكل علاقة التاريخ بالحقيقة، أو مقالات تحاوره أو تستلهم فكره على الأقل، مروراً بالتعريف بفكره ضمن شخصيات وأعلام، وصولاً إلى تقديم حوار هامّ يُعرّف بجوانب مشرقة من حياته وفكره. وتنبع أهمية هذا الحوار من أنّ الرجل الذي كان معروفاً بتكتمه الشديد وابتعاده عن مساقط الضوء وافق على الدخول في تجربة بوح كشف من خلالها جوانب هامة من طفولته وشبابه وقناعاته الفلسفية.

وقد تميز هذا العدد بتنوع مواده وثرائها، إذ تضمن أبواباً علمية وأدبية وفنية ضمّت نصوصاً جمعت بين العمق في الإبداع والإمتاع على مستوى الكتابة، علاوة على حوارات هامة مع بعض أهل الفكر وصنّاع المعرفة في العالم العربي وخارجه، إضافة إلى مواصلتنا نشر مقالات فكرية قوية سمتها الجرأة في الطرح والعمق في تناول قضايا فلسفية وفكرية متنوعة. والختام دوماً بحصاد «مؤمنون بلا حدود» الذي جاء عاكساً لحيوية المؤسسة ونشاطاتها التي تتجلى في تنظيمها للعديد من المؤتمرات والندوات العلمية، فضلاً عن المشاريع البحثية التي أطلقتها، والإصدارات الكثيرة التي أشرفت على نشرها بانتظام.

أملنا أن نكون قد وفقنا في تقديم عدد متكامل يرقى إلى تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.



التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور:
الهوية السردية والذاكرة الحية

د. عبد اللّه السيد ولد أباه
أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط - موريتانيا

خصص الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» مكأنة خاصة للإشكالية التاريخية في أعماله الغزيرة من منطلقات ومداخل متباينة، تتمحور حول المقوم الرئيس في مشروعه الفلسفي الذي أطلق عليه «أنثروبولوجيا فلسفية»[1] للأنسأن من حيث هو كائن «قادر» وفاعل (الإمكأنات التي تنبع من ديناميكية الرغبة في الوجود).

وإذا كأن ريكور ينتمي للتقليد الأنسأني التأملي reflexif الفرنسي العريق، إلا أنه في تصوره الفلسفي للذات يرفض بشدة المنظور الديكارتي لوعي شفاف ومباشر بقدر ما يرفض النزعة التقويضية للذات التي هيمنت على الفلسفات البنيوية والتفكيكية الفرنسية (التوسير وفوكو ودريدا...).

ليست الذات بالنسبة لريكور مرادفة للأنا le moi أو العين le meme، بل أن مسلك الوصول إلى الذات يمر بمسارات والتواءات عديدة ومتنوعة، يؤدي فيها الغير دورا محوريا (الوجه المقابل والهيكل الجماعي). يتعلق الأمر هنا بمسارات القدرة الأنسأنية؛ أي مجموع ما يمكن أن يفعله الأنسأن بصفته ذاتا نشطة، وهي قدرات تتركز في كفاءات أربع هي: الخطاب والممارسة والسرد والمسؤولية الأخلاقية.[2]

وهكذا يتضح أن علاقة الذات بنفسها تمر بوسائط عديدة في علاقتها بنفسها وبالغير وبالمؤسسة، كما أنها تأخذ مسالك تأويلية عبر النص المقروء الذي يكشف عن عالم كامل مستقل عن مؤلف وعن ظروف صياغته ومجال تلقيه.

---

[1] استخدم ريكور مفهوم «الأنثربولوجيا الفلسفية» في عدة نصوص:

Le conflit des interpretations, essais hermeneutique seuil 1969 p 261

Du texte a l>action, essais hermeneutique tome 2 seuil 1986 p 168

وقد جمعت بعض نصوصه في كتاب صدر بعد وفاته بعنوان:

Anthropologie philosophique, ecrits et conferences, 3 seuil 2013

[2] Paul Ricoeur: soi – meme comme un autre Seuil 1990 p 28



في هذا السـياق يدخل البعد التاريخي في اتجاهين: مسـار تشـكل الهوية الذاتية في بعدها السردي، والمسـار التأويلي المرتبط بالذاكرة من المنظورين الإبستمولوجي المتعلق بالمنزلة المعرفية للكتابة التاريخية والعملي الإتيقي المتعلق بسياسات وأخلاقيات تدبير الذاكرة التي تغطي جأنبا أساسيا في فلسفة ريكور السياسية والقأنونية.

أولاً: الهوية السردية

ظهـر مفهـوم «الهوية السرديـة» identite narrative لأول مرة في خاتمة كتاب ريكـور «الزمن والسرد» (1985) في إطار التفكير في علاقة التاريخ بالمتخيل، بحثا عن سـياق عملي يلتقي فيه الصنفأن السرديأن. الهوية هنا ينظر إليها «كمقولة للممارسة»؛ بمعنى أن تحديد هوية الفرد أو المجموعة يتوقف على الجواب على سؤال: من فعل ذلك الفعل ومن هو الفاعل؟

وحـدة الـذات الفاعلة؛ أي اسـتمراريتها وثباتها، رغم التحول لا يمكن أن تفهم إلا بالمعنى السردي، فسـؤال الهوية يرتد عندئذ إلى عملية سردية لمسـار الذات، وبدون هذا البعد السردي لا سـبيل للخروج من مأزق الهوية الشـخصية التي إما أن نفهمها بصفتها ذاتا متماهية مع نفسها في أحوالها المتغيرة أو باعتبارها وهما جوهرأنيا، يطلق على كتلة متغيرة مختلفة من النوازع والغرائز.

سؤال الهوية يتصل إذن بالممارسة السردية من وجهين متلازمين: الأنسأن الذي يكشف عن هويته من خلال مـا يحكي عـن حياته والقصص المروية من حيث هـي أجناس سردية تتمحور حول الكتابـة التاريخية والإبداع المتخيل، الذات التي تصنع التاريخ، أي تخرج إلى دائرة الفعل المتحول، ولا يمكنها في الأن نفسـه أن تكون فاعلة في التاريخ دون روايته وسرده.[3]

سيسعى ريكور في كتابه المحوري «الذات عينها وكأنها أخر(1990) إلى بسط نموذج الهوية السردية بتجاوز البعد الضيق الخاص بالهوية في مسـار تشـكلها الزمني (كما في كتاب الزمن والسرد) لتحويل المقولة إلى مرتكز نظريته المكتملة في الذاتية.

إذا كان مفهوم الهوية السردية في الكتاب الأول قد تبلور في سياق تفكير ريكور في الأجناس الأدبية والتاريخية التي تصوغ حبكة سردية للشخصية من حيث بعد الحكاية المحدد لهوية الفرد أو المجموعة، فإن المفهوم في العمل الأخير يندرج في صلب أنثربولوجيا الإنسـان القادر التي يشـكل البعد السردي (الـذات بصفتها مؤهلة للحكاية فيها مقوما جوهريا إلى جانب القدرات الأخرى المتعلقة بالخطاب والممارسة والمسؤولية القيمية.[4]

---

[3] Paul Ricoeur: temps et recit، 3 Seuil 1991 pp442- 448

[4] Paul Ricoeur: critique et conviction. entretiens avec F.Azouvi et M.De Launay Calmann- Levy 1995 p 138

من هذا المنطلق، يقف ريكور عند التمييز العام بين مفهومين للهوية، هما الهوية في دلالتها الشيئية الجامدة؛ أي الهوية «العينية» memete والهوية الذاتية ipseite بدلالتها الحركية المرنة.

يتحدد الاختلاف بين المقاربتين بحسب معيار «الاستمرارية في الزمن» الذي يشكل إطارا إشكاليا خصبا للتفكير في الأبعاد الثابتة والديناميكية للهوية.

الطابع الثابت للهوية، يبدو أوضح في الهوية العينية التي تحيل لمعنى الوحدة والتجانس والتشابه الأقصى بالمعنيين الكمي والكيفي، والاستمرارية المتصلة دون انقطاع بين المحطة الأولى والمحطة الأخيرة في مسار نفس الفرد، مما يفضي إلى تعيين الهوية من حيث هي عنصر لا متغير (جوهر أو ماهية)، وهذا العنصر هو الذي يمنحها دلالة الاستمرارية الدائمة عبر الزمن.

الاستمرارية بهذا المعنى هي استمرارية «الطبع» le caractere الذي هي مجموع السمات المميزة للفرد من حيث هو عين الفرد (استمرارية تشبث الذات في الحفاظ على نفسها). وإذا كان ريكور في أعماله الفينمونولوجية الأولى قد تناول مفهوم «الطبع» ضمن دراسته التحليلية للإرادة البشرية ولإشكالية الخطأ والمسؤولية، فتأرجح في النظر إليه ما بين ثنائية الإرادي وغير الإرادي (عرفه بكونه العمل غير الإرادي المطلق) وثنائية التناهي واللا تناهي (الطبع هنا هو طابع الانفتاح المتناهي في الوجود البشري)، فإنه في تحليلية الذات عالجه في ثنائية جديدة هي ثنائية الهوية العينية والهوية الذاتية، حيث يكون في مقابل «الوعد» la promesse؛ أي اللفظ المتضمن وعدا.

الطبع هو حسب التعريف الأخير «مجموع الاستعدادات الدائمة التي من خلالها نتعرف على شخص ما»[5]. وهكذا يمكن من خلال هذا التحديد تمييز الهوية العينية عن الهوية الذاتية.

الاستعدادات الدائمة هنا تحيل إلى التقاليد والعادات التي تعبر عن تاريخية جامدة نافية للجديد، كما تحيل إلى «أشكال التماهي المكتسبة» identifications acquises؛ أي مجموع القيم والمثل والنماذج والأبطال التي من خلالها يتعرف الشخص على نفسه أو المجموعة على نفسها. في الحالتين نظهر سمات هوية الطبع بصفتها تتعلق بسؤال «ما هو الذات» وليس بسؤال «من هو الذات»، أو بعبارة أخرى إرجاع سؤال «من» إلى سؤال «ما هو».[6]

بيد أن ريكور يبين أن قطب الطبع على جموده وثباته له تاريخيته الخاصة التي هي تاريخية «مطوية» قابلة لأن تأخذ سمة سردية تبرز الجوانب الحركية المتحولة التي تم تقليصها.

---

[5] Ricoeur: soi- meme comme un autre p146

[6] ibid p 147



في مقابل هوية الطبع تكشف هوية الوعد عن أفق اخر للاستمرارية الزمنية هو أفق اللفظ الموجه للغير الذي يجسد شكلا من «الحفاظ على الذات» مختلفا عن هوية «الما هو»؛ أي الشيء العام، يندرج في بعد «من هو».

الفرق هنا هو بين التمسك بالطبع والتمسك بالوعد الملفوظ، بين استمرارية الطبع واستمرارية الصداقة.[7]

ومن الواضح أن ريكور – كما يقر بنفسه- يوظف هنا مفهوم «الحفاظ على الذات» الذي بلوره هايدغر في إطار تمييزه بين استمرارية الدازين (أي الإنسان في علاقته بالوجود) واستمرارية الشيء الطبيعي. بيد أنما يميز أطروحة ريكور هي البعد الخطابي في استمرارية الذات؛ أي قابلية الإنسان للقول التي هي في الآن نفسه قابليته لتقديم الوعد.[8]

لا بد بالنسبة لريكور من الجمع بين عينية الطبع وهوية الوعد في جدلية التشكل الأنطولوجي للإنسان المؤهل للفعل الأخلاقي، باعتبار أن الجواب على سؤال «من أنا» يتوقف على سؤال «ما هو أنا؟» والعكس صحيح، فلا سبيل لمحو أحد القطبين لصالح الآخر؛ فكلاهما يقتضي الآخر دون صياغة تأليفية.

وهكذا ينبثق مفهوم «الهوية السردية»، باعتباره إطار الوساطة (غير المكتملة وغير الرافعة للتعارض) بين بعدي الذاتية المتمايزين.

السرد يجمع بين الاستمرارية والتغيير؛ أي تنوع الوقائع والأحداث المشتتة والفعل التأليفي التنسيقي الجامع الذي أطلق عليه «تأليفية المتنوع». الشخص هنا هو شخصية «محكية»؛ بمعنى أنها موضوعة في حبكة سردية تجسد هذه العلاقة الجدلية بين الهوية العينية والهوية الذاتية.[9] لا معنى لهوية الشخص دون هذا التأليف «المتناغم – المتناثر» بين الأحداث التي تشكل وحدة مساره الذاتي، فإذا كان الفرد كائنا متجانسا محضا تحول إلى نمط من الجوهر الثابت الذي لا يمكن أن يحدث له شيء، وإذا كان في المقابل مجرد أحداث مشتتة غاب مبدأ المعقولية الذي يسمح بمعرفته والتعرف عليه.

الهوية السردية إذن، تحقق الهدفين المزدوجين في مسار تشكل هوية الذات الاستمرارية في الزمن بحسب محددات الطبع والاستمرارية من خلال الحفاظ على الذات.[10]

---

[7] ibid p 148

[8] يستخدم هنا ريكور اصطلاحات معروفة لدى الفيلسوف الوجودي غابريال مارسل في تأكيده انتصار الوفاء على الزمن الذي هو التعبير عن قدرته الفاعلة وتحكمه في وجوده. الوعد هنا هو التعبير عن هذه الإرادة الفاعلة

Gabriel Marcel: Etre et avoir Aubier 1935 p 56

Jean De Dieu Moleka Liambi: la poetique de la liberte dans la reflexion ethique de Paul Ricoeur Harmattan 2006 p 127

[9] حول مفهوم «الحبكة السردية» راجع:

Paul Ricoeur: Temps et recit، tome1، seuil 1983 pp 55- 84

10 Ricoeur: soi-meme comme un autre p196

يؤكـد ريكور هنا على دور الوســاطة السرديــة في تكون الذات، باعتبــار أن الوظيفتين الخطابيــة والعملية لا تكفيان في إبراز الهوية الذاتية في بعدها التاريخي.

وإذا كانت استمرارية الذات في الزمن محددة بالوفاء للعهد، ومن ثم فإن الهوية هي بهذا المعنى مسؤولية الفرد عن أعماله، فإن مقولة الحفاظ على النفس (التي تذكر بالكوناتيس السبينوزي) هي بالأساس مقولة إتيقية.

هكـذا تتبــين هنا الدلالة الإتيقية للهوية السردية من حيث كونها تربط بــين نظرية الفعل والنظرية الأخلاقية؛ فالوظيفــة السرديــة مــن جهة تــؤدي إلى «توســيع المجــال العمــلي»، ومن جهــة أخرى تشــكل «مختــبرا للفعل الأخلاقي».[11]

ثانيا: الذاكرة والتاريخ

تتأرجح فلسفة الزمن لدى ريكور بين قطبين؛ هما الذاكرة والتاريخ يحيلان لتجربتين مغايرتين: الزمن بصفته خاصية من خصائص الطبيعة (مبدأ حركة الأشــياء حســب الاصطلاح الأرســطي) و«زمن النفس» بلغة القديس أوغســطينوس؛ أي الزمــن المعيش الوجودي الــذي تستكشــفه الفينمونولوجيا. زمن التاريخ زمن كوســمولوجي معيــاره الحقيقــة الموضوعية ومعيار الزمن النفسي هو «الوفاء» ضمن معادلــة الاعتراف التي تتوقف عليها نتائج عملية تتعلق بهوية الفرد والمجموعة ومشاريعهما المستقبلية.

عالــج ريكور الزمن التاريخي في كتابه «الزمن والسرد» بمجلداتــه الثلاثة (صدر 1983-1985) من منظور إشكالية السرد بالتساؤل: إلى أي حد يمكن اعتبار التاريخ صنفا سرديا؟

يقف ريكور في تصوره للتاريخ ضد اتجاهين غالبين على الفكر التاريخي؛ اتجاه فلسفة التاريخ بالمنظور الهيغلي (السردية الكلية؛ أي الصياغة التأليفية المكتملة لحركة العقل عبر التاريخ انطلاقا من القول إن هدف الفلسفة هو ضبط معنى التاريخ من حيث هو مطلق)؛ واتجاه التاريخيات البنيوية غير الحدثية (مدرسة الحوليات...).

في مقابل هاتين المقاربتين، يركز ريكور على البعد السردي في الكتابة التاريخية الذي يجعل من التاريخ رديفا للأدب في تسجيل الماضي وروايته (الحياة معيشة والتاريخ مروي).

[11] ibid pp 193 -198



في هذا السياق، يستخدم ريكور مفهوم «الحبكة» intrigue[12] للتعبير عن هذا الجانب السردي في الكتابة التاريخية، ذلك «أن الزمن لا يكون بشريا إلا عندما يضبط بطريقة سردية».[13]

العملية السردية في الكتابة التاريخية تتم من خلال محورين هما: «التشكيل» la configuration المتعلق بالإجراءات السردية التي تتم داخل النص من خلال حبكة ترتيب الرواية في أشخاصها وأحداثه، و«إعادة التشكيل» refiguration التي هي أثر الرواية على التجربة المعيشة الحية.

يستخدم هنا ريكور اصطلاحات بلورها في نظريته التأويلية للأجناس السردية، حيث انبثق مفهوم «الحبكة التاريخية»[14]، كما أن ثنائية التشكيل وإعادة التشكيل قد طرحها في دراسته المبتكرة للاستعارة من حيث هي إعادة وصف للواقع وعملية إبداع لفضاء دلالي متسع[15]، مما يعني أن المؤرخ يستخدم في معالجته للماضي نفس الوظيفة التخيلية لضبط العالم المروي. ولذا، لا يرى ريكور مانعا من القول إن التاريخ «يحاكي» في كتابته الأشكال السردية المألوفة في التقليد الأدبي، حيث تتداخل أحيانا بقوة الأعمال الروائية الإبداعية والكتابات التاريخية الرصينة.[16]

الا أن ريكور لا ينفي مقولة الحقيقة التاريخية التي تميز السردية التاريخية عن العمل الأدبي. يختلف النصان الأدبي والتاريخي في طبيعة العقد القائم بين المؤلف والقارئ؛ ففي العمل الأدبي يقبل القارئ مسبقا تصرف المؤلف في تشكيل الواقع المتخيل، في حين يتوقع القارئ من المؤرخ سرد أحداث تمت بالفعل في الماضي.

بيد أن المؤرخ لا يمكن أن يصل إلى «موضوعية» العالم الطبيعي، كما أنه لا يمكن أن يتخلص من ذاتيته التي تظل حاضرة بقوة في سرديته من حيث كون الكتابة التاريخية هي ضرب من تأكيد الانتماء وانفتاح وتواصل مع الغير عبر قناة الماضي، إلا أن «النزوع المنهجي» للمؤرخ يحول ذاتيته إلى «ذاتية تأملية» REFLEXIVE رصينة تتحرى الدقة والموضوعية وتوقعات القارئ.[17]

يتعلق الأمر هنا بالجوانب الإبستمولوجية في العمل التاريخي من حيث مقصد الحقيقة المميز له، حتى ولو كانت حقيقة ممتزجة بالتخيل والمعيش ولا معنى لمقارنتها بموضوعية العلوم التجريبية.

---

[12] قارن بمفهوم الحبكة لدى المؤرخ الفرنسي بول فاين الذي طور إحدى أهم النظريات في كتابة التاريخ؛ ويعني بالحبكة نسيج التاريخ الذي يختلط فيه الإنساني بالعلمي والأسباب المادية والغايات والصدف.

Paul Veyne:comment on ecrit l`histoire? Seuil 1971 pp 53- 54

[13] Paul Ricoeur: temps et recit, tome 1 p 18

[14] Paul Ricoeur: Du texte a l`action seuil 1986 pp 14- 18

[15] Paul Ricoeur: la metaphore vive Seuil 1975 pp 288- 289

[16] Paul Ricoeur: Temps et recit, tome 3, seuil 1985 pp 337- 338

[17] Paul Ricoeur: histoire et verite, seuil 1955 pp 23- 24

في مقابـل بعـد التاريخ المتعلق بالزمن السردي، سـيتناول ريكور بعد الذاكرة في أحد كتبـه الأخيرة «الذاكرة، التاريخ، والنسيان» (2000) من منطلق أن الذاكرة هي الحلقة المفقودة بين الزمن والسرد.

في الكتاب، يستكشـف المؤلف هوية النسـيان التي تولد إشـكالات عصية تفصل منهجيا بين الذاكرة والتخيل، وبين القصة التي قد تكون حدثت والواقع الفعلي الذي حدث، الذاكرة التي تفضي إلى نتيجة قابلة للتمثل والتعرف وتلك التي لا تفضي إلى مثل تلك النتيجة.

يقف ريكور في الكتاب حول موضوع استحضار الماضي؛ أي لغز الصورة الحاضرة التي تدعي تقديم موضوع غائب سـابق، فيستخدم في مقاربته الفلسفية للذاكرة منهجا ثلاثيا: التحليل الفينمونولوجي وإبستمولوجيا العلوم التاريخية وتأويلية الظرفية التاريخية.

في التحليليـة الفينمونولوجيـة، يتعـرض ريكور لموضوع التذكـر **le souvenir** من حيـث العلاقة بين الواقع والوهم، مميزا باسـتخدام مصطلحات أفلاطونية – أرسـطية بين «الذاكرة الحيوية» **mneme** السلبية التي لا أثر للإرادة فيها و«الذاكرة الفاعلة» **anamesis** التي هي نمط من الفعل الإرادي اليقظ ضد النسيان.

وهكذا يبدو الفرق بين الخيال والذاكرة (اللذين ربط ريكور عضويا بينهما في أعماله الأولى) من حيث كونهما وإن اتفقا في إشـكالية حضور الغائب، إلا أن الذاكرة تتميز بكونها تحيل إلى مرجعية واقعية سابقة هي بمعنى ما ضمانة اسـتمراريتها. إن هذا الاسـتقصاء للحقيقة هو الذي يميز الذاكرة «كعظمة معرفية»[18]، وهو ما يطلق عليه مصطلح «الوفاء» **fidelite**، حتى ولو كان لا بد من الإقرار بما يطبع الذاكرة من هشاشـة بنيوية تطرح إشـكالية صدقيتها. في هذا السياق يطرح ريكور مفهوم «حق الذاكرة» **devoir de memoire** الذي ارتبط في العقود الأخيرة بملفات العدالة والعدالة الانتقالية، معتبرا أنه يدخل في باب «الذاكرة الملزمة» **memoire obligee** التي تختلف عن صنفين آخرين من الذاكرة، هما «الذاكرة الممنوعة» **empechee** التي تتعلق بمصاعب التذكر النفسـية، و«الذاكرة الموجهة» **manipulee** العرضة لتأثيرات التعبئة الأيديولوجية.[19]

في المحور الإبستمولوجي، يقف ريكور عند علاقة التصادم والتزاحم بين النزوع للحقيقة في الممارسة التاريخية وبعد الوفاء في الذاكرة.

لا يتعلـق الأمر هنا بالصلة بين المنظور الفنمونولوجي والمنظور الكوسـمولوجي (الكوني)، وإنما الانتقال من الذاكرة الحية إلى الوضع الخارجي للحقيقة التاريخية.[20]

---

[18] Paul RICOEUR: La memoire.l`histoire‹ l`oubli Seuil 2000 p 66

[19] ibid pp 82- 111

[20] ibid p 191



الحقيقة التاريخية من هذا المنطلق هي نتاج الجهد التوثيقي والشهادة المتأتية من الماضي، ولو كانت الهوة باقية بين الحدث التاريخي والحدث الحقيقي كما حفظته الذاكرة، باعتبار السمة التأويلية الملازمة للكتابة التاريخية في كل محطاتها. وإذا كان التاريخ بمعنى ما يطمح إلى أن يكون «الوريث العالم للذاكرة»؛ أي حصيلتها ومآلها في نزوعها للوفاء للماضي، إلا أنه لا يمكن أن يستغني عن العملية السردية بدلالتها المذكورة آنفا ولا يمكنه اختراق هوة النسيان في الحد بين الواقع والوهم.

في تأويلية الظرفية التاريخية، يبرز ريكور علاقة التداخل والترابط بين القراءة التاريخية للماضي والتوقعات المتطلبة في المستقبل، في هذا السياق يطرح ريكور مفهومه للعفو le pardon الذي يتعلق بإشكالية مقتضيات المسؤولية عن الخطأ ومقتضيات التصالح مع الماضي. ومن هنا ضرورة التمييز بين نوعين من النسيان الصورة السلبية الذي هو مصدر «القلق» (النسيان بمحو الأثر) والصورة الإيجابية (نسيان الاحتياط) الذي هو مصدر الرغبة والطمأنينة...

العفو يسمح بالتوسط في تدبير الذاكرة بين «الغلو في الذاكرة» و«المبالغة في النسيان» عبر مسار تحويل الشر الذي نخضع له إلى شر نتحكم فيه. صعوبة العفو تتأتى من كونه يندرج دوما في سياق أحداث تاريخية يتعين الاحتفاظ بها في الذاكرة، بيد أن الإنسان المعرض لفعل الشر هو نفسه القادر على العفو الذي يسمح له بالفصل بين الخطأ والإنسان الخاطئ. وهكذا يتجلى «لغز» العفو في هذه الدورة، حيث في الأسفل الخطأ وخطاب الاعتراف به، وفي الأعلى العفو.

العفو يبدو عندئذ بمثابة «الأفق المشترك» لاكتمال الذاكرة والتاريخ والنسيان، ولو كان بالضرورة عصيا، أقرب للمثال والنزوع المستمر.[21]

الحقيقة والوفاء هما حصيلة فلسفة الزمن لدى ريكور، وهما مفهومان يجمعان بين الأفق الابستمولوجي وفينمونولوجيا الحياة المعيشة والتجربة الحية، بقدر ما يجمعان بين الممارسة التأويلية النقدية والممارسة التأويلية المنتمية للتقليد والساعية لاستثمار آفاقه الخصبة دون الانجراف نحو القطيعة العدمية (الغلو في النسيان) او الانغلاق في سجن الذاكرة الجامدة... وذلك هو أيضا ما تعنيه مقولة الهوية السردية بدلالتها الأخلاقية والعملية المفتوحة على أفق المستقبل.

---

[21] Ibid, pp 642- 643

«قارن بأطروحة دريدا حول العفو الذي يصدر بالنسبة له عن «جنون الاستحالة»

J.Derrida: foi et savoir suivi de le siècle et le pardon seuil 2001



التخيّل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم

عبدالله إبراهيم
باحث عراقي

1- الفرضيّة الاستعماريّة:

التجربة الاستعماريّة الحديثة التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر، وشملت معظم أرجاء العالم، أفضت إلى تدمير كثير من المأثورات الثقافيّة الأصليّة، وتخريب الذاكرة التاريخيّة للشعوب المستعمرة، واستبعاد ما لا يمتثل لرؤية المستعمر، فوصمت بالبدائيّة كلّ ممارسة اجتماعيّة أو ثقافيّة أو دينيّة مهما كانت وظيفتها، فلم ينظر إليها بعين التقدير، وإنّما بالغرابة، إذ تتعالى منها رائحة الأسطورة، ومجافاة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبحها مشروعًا، فلا سيادة إلاّ لفعل المستعمِر القائم على نفعيّة مخطّط لها، حيث تجرّد ممارسات الشعوب المستعمرة من شرعيّتها التاريخيّة، فتوصف بأنّها طقوس بدائيّة؛ ذلك أنّ الاتّصال بالطبيعة والاهتمام بها، وهو مبدأ إنسانيّ تولّدت عنه فكرة الانتماء والهُويّة، استبدل بضرب مختلف من العلاقات بين البشر يقوم على التبعيّة من خلال القوّة وبسط النفوذ والهيمنة.

اقترحت التجربة الاستعماريّة نمطًا مغايرًا للأنماط الأصليّة من العلاقات، حينما أخضعت المستعمرين إلى علاقة تبعيّة مع المركز الاستعماريّ الغربيّ، فأصبحت فيه بديلاً للعلاقة مع الطبيعة. ليست الطبيعة موضوعًا للتقدير والرعاية، إنّما للاستنزاف والنهب، فلا ينظر إليها بوصفها حاضنة لحياة الجماعة الأصليّة، ومحدّدة لهُويّتهم البشريّة، إنّما بوصفها مستودعًا للموارد والثروات، فينبغي استنزافها، وإفراغها من المعنى الأصليّ لها، فتستغلّ مواردها، وتنتهك أعماقها، ثم تترك مهجورة. وهذا هو حال المناجم وحقول النفط ومعظم الثروات الطبيعيّة المخزّنة داخل الأرض، فلا يراد تنمية مستديمة طرفاها الإنسان والطبيعة، إنّما نهب الثروات التي جهّزها الزمن الطويل، وتحويلها إلى قيمة داعمة للمركز الاستعماريّ.

أفضى هذا النمط من العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر إلى تخريب للطبيعة وعبوديّة للإنسان؛ فمن جهة أولى تناقصت موارد الطبيعة حينما نظر إلى محتوياتها على أنّها موضوع للاستهلاك النهم الذي يتجدّد بفعل تجدّد حاجة السوق العالميّة، وهو المانح النهائيّ لشرعيّة المركز الغربيّ في المجال العامّ، ومن جهة ثانية فإنّ عمليّة النهب الدائمة اقتضت عملاً مستمرًّا، فاستعين بالأيدي العاملة الأهليّة، لذلك نشأ ضرب جديد من العبوديّة، إذ لم تكتف

الإدارة الاستعماريّة ببسط نفوذها السياسيّ، إنّما تعدّاه إلى اقتراح عبوديّة عمل حينما أدرجت الشعوب المستعمَرة في إطار علاقة جديدة مع الطبيعة، فنابت عنها في ممارسة النهب، وهذا هو شرط العمل الجديد، الذي تحوّل فيه الإنسان من كائن فاعل في المكان الذي يعيش فيه، إلى ناهب لثرواته بدواع أيدلوجيّة غامضة، انتهت فائدتها في المراكز الغربيّة، فلا يراد ترك ثروات الطبيعة والإفادة منها، إنّما استثمارها بمنطق التنمية المستديمة التي لا تقوم على مبدإ تفريغها من محتواها، إنّما تنشيط علاقة الإنسان بها على نحو يجعلها مصدرًا دائمًا للحياة.

وبتخريب العلاقة مع الطبيعة، وجعلِها موضوعًا للنهم الاستهلاكيّ الذي لا يشبع، يكون الاستعمار قد خرّب ركيزة أساسيّة من ركائز الهُويّة، وأسّس لعلاقة جديدة بالمجتمعات الأصليّة تقوم على مبدإ الخضوع ثمّ التبعيّة، وتأدّى عن ذلك تغيير في نسق العلاقات كلّها، فتأسّس وعي مغاير بالتاريخ وبالهُويّة، أريد منه إحداث قطيعة مع الماضي، والاندراج في سباق عالميّ يقوم على منافسة غير أخلاقيّة، أدّت إلى نتائج مدمرة كالحروب والغزوات وسواها، فضلاً عن تحوّل الظاهرة الاستعماريّة إلى ظاهرة استيطانيّة اقتلعت شعوبًا كاملة من أراضيها، فتملّكتها بالقوّة جماعات أخرى غريبة، إذ لم يُكتفَ بالاحتلال، إنّما وقع الإحلال.

أصبح «الآخر» مالكاً للأرض بالقوّة، فهو المانح الأخير للمعاني والمقاصد والشرعيّات، ونتج عن ذلك تزييف المسار التاريخيّ للجماعات الأصليّة، ووصف ملفّق لأحداث الماضي، وأصبحت «معرفة الآخر» تتقدّم على «معرفة الذات»، ونشأت كتابة استعماريّة مركزها الحواضر الغربيّة، وفي حافاتها البعيدة رميت الشعوب الأصليّة خاملة ومستعبدة وتابعة، وموضوعًا للحكم، فلا يشار إليها إلاّ بوصفها فئات وطوائف وجماعات متباينة في المعتقد أو العرق أو اللون أو اللغة، فمحيت تواريخها الأصليّة، واقتُرحت لها تواريخ مغايرة تستجيب للرؤية الاستعماريّة.

2- المعرفة الاستعماريّة:

ذهب «هومي بابا» إلى أنّ الخطاب الاستعماريّ، إنّما هو جهاز «يدير معرفة الاختلافات العرقيّة/الثقافيّة/التاريخيّة وإنكارها. وتمثّل وظيفته الاستراتيجيّة المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة»، وهو يسعى إلى «إقرار استراتيجيّة عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطيّة، لكنّها تُقوَّم وتُثمَّن على نحو مضادّ ومتعارض». أمّا غايته، فهي «أن يؤوِّل المستعمَرين بوصفهم شعوبًا من أنماط منحطّة بسبب أصلهم العرقيّ، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشعوب، ولكي يقيم بين ظهرانَيها أنظمة الإدارة والتوجيه»[1]، وهو بممارسته عدم الاعتراف بالآخر كما هو، والاكتفاء بقبوله جزئيًّا بما يجعله تابعًا له، إنّما يريد «آخر مُعدّلاً أو مُصْلَحًا وقابلاً للمعرفة، بوصفه ذاتًا لاختلافٍ هو الشيء ذاته تقريبًا، إنّما ليس تمامًا».[2]

---

[1] هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 151

[2] م.ن، ص 178

لا يقرّ الخطاب الاستعماريّ بالمساواة، ولا يؤمن بالشراكة الإنسانيّة في القيم العامّة، وتقوم فرضيّته على ثنائيّة ضدّيّة؛ فالمستعمِر ممثّل للخير وسموّ المقام والرفعة الأخلاقيّة والتقدّم. أمّا المستعمَر، فمستودع للشرّ والانحطاط والدونيّة والتخلّف، ولا سبيل للقاء بينهما إلاّ حينما يدرج المستعمَر تابعًا للمستعمِر، فربّما جرى تعديل وضعه، لكنّه لن يكتسب السويّة البشريّة الطبيعيّة، فيكون مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيّده، لكنّه لن يتبوّأ رتبة السيادة، فعبوديّته هي المانحة لقيمته، وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعماريّة، حيث تكون التبعيّة علامة امتثال بها تتحدّد قيمة التابع. وكما يقول «فرانز فانون»: إنّ المستعمِر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمَرة بأنّها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قطّ، «إنّما هو يعلن أنّ السكان الأصليّين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّهم إنكار للقيم، أو قل إنّهم أعداء القيم. فالمستعمر بهذا المعنى هو الشرّ المطلق. إنّه عنصر متلف يحطّم كلّ ما يقاربه، عنصر مخرّب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّه مستودع قوى شيطانيّة، إنّه أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها».[3]

أراد الخطاب الاستعماريّ تملّك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنّما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعًا من الرغبة في التملّك وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوّة المعزّزة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوّق الطبائع والثقافات، فروّج لمعرفة خدمت المصالح الاستعماريّة، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمَرة، فكان بذلك جزءًا من وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة، فانشق مضمونه إلى شقّين: ظاهر ادّعى الموضوعيّة وقام بتحليل الأبنية الثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة لتلك المجتمعات، بمناهج وصفيّة لا تنقصها الدقّة العلميّة، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روّج لفكرة التبعيّة، ومؤدّاها ألاّ سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصليّة إلاّ باستعارة التجربة الغربيّة في التقدّم، وتبنّي خطّ تطوّرها التاريخيّ.

وقد أفضى الأمران إلى نتائج خطيرة لا صلة لها بمقدّماتها؛ فالموضوعيّة المقترحة أقامت فرضيّاتها التحليليّة على جهاز محكم من المفاهيم والأسس والتصوّرات المشتقّة من دراسات جرى صوغها في الميدان الغربيّ على مجتمعات لها تقاليد خاصّة بها، وأوضاع اجتماعيّة لها صلة بتجربتها التاريخيّة، وترحيل تلك المعرفة خارج سياقاتها، والأخذ بها في تحليل بنية المجتمعات المستعمَرة أدى إلى إعادة إنتاج موضوعات التحليل بما يوافق التصوّر الغربيّ لها، والتعسف في تطبيقها داخل ميدان ثقافيّ مختلف كلّيًّا عن الميدان الذي أنتج تلك المعرفة.

وليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في سياق ثقافيّ غربيّ لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن مختلفة، إذ قد تكون تلك المعرفة مهمّة، وجديرة بالتقدير، ولكنّ كفاءتها تأتي من كونها مشتقة من موضوعها الأصليّ، فلا تكون كذلك إذا ما جرى الزجّ بها في تحليل موضوعات أخرى؛ فليس ثمّة معرفة عابرة للتقاليد

---

[3] فرانز فانون، معذّبو الأرض، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، 2006، ص ص 26-27

والعلاقـات الاجتماعيّة والخلفيّات التاريخيّة والعقائد الدينيّـة، ولا غرابة أن ينهار كثير من نتائج بحوث الخطاب الاستعماريّ، ليس بسبب عدم دقّتها العلميّة وصرامتها المنهجية، إنّما بسبب عدم قدرتها على استيعاب موضوعها اسـتيعابًا كاملاً؛ فالمجتمعات المسـتعمَرة تسـتقرّ على بطانة متنوّعة من الولاءات، كالتحيّزات العرقيّة والتواطؤات الفئويّة، والخلفيّات التاريخيّة الخاصّة، والعقائد الدينيّة الراسـخة، لا تستطيع المعرفة الاستعماريّة الغوص فيها، ويتعذّر عليها تأويل دلالاتها الرمزيّة، فكثير منها لا يفهم إلاّ في السياق الثقافيّ الحاضن لها.

وانتهـى الأمر بالمعرفة الاسـتعماريّة إلى الوصول إلى نتائج لم تصدق على موضوعها، إنّما اسـتجابت للشروط المنهجيّـة الغربيّـة التي حملتها معها، وليس ثمّة قيمة لمعرفة تعيد إنتـاج موضوعاتها طبقًا لفرضيّات لا صلة لها بتلـك الموضوعـات، إلى ذلك لم تخل المعرفة الاسـتعماريّة من غايات مسـتترة جرّفتْ روح المقاومة عند الشـعوب المسـتعمَرة، وأحلّت فيها أخلاقيّات الانصياع محلّ أخلاقيّات المقاومة، فجرى تمثيل أحوالها بصور بدائيّة غامضة، ليقع فصلها عن هُويّاتها الأصليّة، فتتوهّم بأنّ القطيعة معها ستقودها إلى الحداثة.

ثم جاء مقترح الأخذ بمسـار التطوّر الغربيّ وسـيلة للتقدّم، فوضع المعرفة الاسـتعماريّة في مأزق خطير، إذ روّج الخطاب الاسـتعماريّ لفكرة تقدّم واحدة في التاريخ الإنسـانيّ هي التجربة الغربيّة، وجعلها مثالاً ينبغي أن يحتذى، فمسـار التقدّم الغربيّ هو السـبيل الوحيد للتطوّر، وفكرة الاسـتمراريّة التاريخيّة من الإغريق إلى الغرب الحديـث، وضعت أمام العالـم مقترحًا وحيدًا للتطوّر هو المقترح الغربيّ، وكلّ مجتمع لا يأخذ بذلك، سـوف يظلّ خارج التاريخ، فوقع تناسي تجارب المجتمعات الأخرى، ووصمت بالبدائيّة والتخلّف، ذلك أنّ التقدّم لا يأخذ معناه إلاّ مـن الوصف الغربيّ له، ولهذا تعثّرت تجارب التحديث في معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاسـتعماريّة؛ لأنّها ينبغي أن تمتثل لشرط الحداثة الغربيّة، وليس لحداثة متّصلة بهُويّة تلك المجتمعات وتجاربها التاريخيّة.

وفي الحالتين، المعرفةِ الاسـتعماريّة والمقترح الاسـتعماريّ لتطوّر الشـعوب المسـتعمَرة، فإن ذلك لم يفض إلى وصف دقيق لأحوال تلك المجتمعات، ولم يؤدّ إلى تقدّمها الحقيقيّ، فلجأ الاسـتعمار بشكله العسكريّ القديم الذي اعتمد مبدأ الاحتلال، أو بأشـكاله الاقتصاديّة والإعلاميّة والسياسـيّة المعاصرة، إلى ممارسـة القوّة في إخضاع تلك المجتمعات وترويضها، سواء بالعنف من خلال الاحتلال والسيطرة المباشرة عليها، أو بالإغواء الاستهلاكيّ والثقافيّ، جاعلاً من المركز الغربيّ المثال الأعلى للحرّيّات الفرديّة، والعلاقات الاجتماعيّة والإنتاج الاقتصاديّ، فتلازمت معرفة غير متّصلة بموضوعها مع قوّة متعدّدة الأشـكال من أجل بسـط الهيمنة، ولهذا بقيت فكرة التقدم معطّلة إلاّ بما وقع تفسيره من منظور الخطاب الاستعماريّ، باعتباره ضربًا من التماثل مع نموذج التقدّم الغربيّ.

لم تفلح المعرفة الاسـتعماريّة في تقديم حلول دقيقة للمشـكلات التي تعانيها المجتمعات المسـتعمَرة، أو التي مرّت بالتجربة الاسـتعماريّة وأنتجت مؤسّسـات سياسيّة تحاكي بها المؤسّسـات الغربيّة. ومع الأخذ في الحسبان



أهمّيّة المعرفة الغربيّة، وأهمّيّة مسار التقدّم الغربيّ، في كونهما متّصلين بالتجربة الحضاريّة الغربيّة، فهما أقرب إلى لاهوت جديد جرى فرضه بالقوّة على المجتمعات المستعمَرة من أجل إخضاعها وترويضها وإدراجها في التبعيّة.

على أنّ المفارقة انبثقت من مكان آخر، كشف عمق الالتباس في بنية الخطاب الاستعماريّ، فقد ركّز على الاختلافات، وكرّس التباينات، فرأى في كلّ اختلاف عن المركز الغربيّ دونيّة، فكان عاجزًا عن تقدير الاختلافات بما هي عليه، ولم يقبل بها، إنّما أراد لها أن تكون وصمة عار ينبغي تذكّرها دائمًا على أنّها علامة انحطاط وتخلّف، فعاشت المجتمعات المستعمَرة هاجس القلق والهشاشة والحيرة، وقد اقتلعت من أصولها، ولم تدمج في مسار التطوّر الغربيّ، فليس أمامها سوى خيار التبعيّة، إذ جرى تخريب معرفتها بأحوالها، وقُضي على مسار نموّها الخاصّ، وفرضت عليها معرفة أخرى، ووقع الترويج لتحديث غربيّ في أوساطها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أخفقت المعرفة الاستعماريّة من ملامسة مشاكلها، ولم يقع قبول حقيقيّ لاندراجها في مسار التطوّر الغربيّ، فجرى تكريس اختلافها عن الغرب في كلّ شيء، ولهذا اندرجت في علاقة التابع، فتضافرت المعرفة والقوّة الاستعماريّة في حجز تلك المجتمعات ضمن أطر محدّدة، فلا يسمح لها بالاندماج العالميّ، ولا يقبل لها بتطوير هُويّاتها الأصليّة.

3- الكتابة المنفيّة:

وأفضت التجربة الاستعماريّة إلى بروز ظاهرة ثقافيّة لم تكن معروفة في التاريخ من قبل إلاّ في نطاق ضيّق، هي تبنّي لغة المستعمِر وسيلة للتعبير عن مشكلات المجتمعات المستعمَرة، فأصبح المستعمِر غير مسيطر على تلك المجتمعات، إنّما جرى استعارة لغته للتعبير عن البطانة الداخليّة لمشاعرها وأحاسيسها وطموحاتها ومشكلاتها وتاريخها، بل وأعيد إنتاج موروث تلك المجتمعات بلغة المستعمِر، فوصف وحُلّل بها وقُيّم، فظهر بون بين المخيال الجماعيّ الأصليّ، والذاكرة التاريخيّة، وبين وسيلة التعبير عنهما، فقد انحسرت اللغات القوميّة أو الوطنيّة، وتوارى استعمالها، فهُجرت ونُسيت واستعيرت لغات جديدة أصبحت وسيلة التواصل والتعبير في كثير من قارّات العالم طوال العهد الاستعماريّ.

ولم يكن استعمال تلك اللغات بريئًا ولا محايدًا، لأنّها حاملة للمرجعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة الحاضنة لها، إذ ليس من الممكن الفصل بين اللغة وحمولاتها المعرفيّة، فوقع تزاحم بين لغات الأقوام المستعمِرة وحمولاتها من طرف، ولغات المجتمعات المستعمَرة وحمولاتها من طرف آخر، وكما فرض الاستعمار سيطرته بالقوّة، فقد فرض لغته، وجرى استبعاد التركة الأصليّة المتخيّلة لمعظم المجتمعات التي مرّت في تلك التجربة، وفي مقدّمتها لغاتها، وتدرّج ذلك من محو للغات الأصليّة كما في قارّتي أميركا الشمالية وأستراليا، إلى استبعاد شبه كامل لها في أجزاء كثيرة من قارات أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا، إلى مزاحمة واضحة لها في الشرق الأوسط. وقد تأتّى عن ذلك اجتثاث جزء كبير من الذاكرة التاريخيّة، أو تخريب الوعي بها، فلم تبق مرتكزًا للهُويّة، إنّما أصبحت عبئًا يذكّر بالماضي، وكأنّها عار ينبغي نسيانه.

انتصر الاستعمار في تفكيك الشبكة الرمزيّة من المعاني والتخيّلات والأخلاقيّات للجماعات الأصليّة، وأحلّ معها، بالقوّة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو بالتعليم الاستعماريّ، شبكة مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعماريّة وصمت المجتمعات الأصليّة بالهمجيّة، ورسمت لها صورة سلبيّة. ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ، ينبغي عليها الاندراج في سياق الثقافة الاستعماريّة، وتبنّي ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج، وطبقًا لقاعدة التبعيّة فلا يجوز الابتكار، إنّما تنبغي المحاكاة، فتلك وسيلة المرء الوحيدة ليكون موضع حظوة، فيكون له موقع في السلّم الإداريّ للسلطة الاستعماريّة، ذلك أنّ فصم الصلة عن الجماعة الأصليّة وهُويّتها الثقافيّة يعقبه البحث عن بديل.

حدث كلّ ذلك خلال الحقبة الاستعماريّة التي استمرت نحو خمسة قرون، إلى درجة توارى فيها كثير من اللغات، وطُمست الذاكرات الجماعيّة، وحينما انحسرت التجربة الاستعماريّة المباشرة تركت خلفها شعوبًا مشوّهة في هُويّاتها ولغاتها وتاريخها، وأصبح من غير الممكن استعادة كلّ ذلك، فما تركته تلك التجربة من خراب في العالم يتعذّر إصلاحه، مع أنّه وصف بالمأثرة التاريخيّة لتطوّر الوعي نشرها الغرب في عموم العالم، فأيقظه من سباته، وأدرجه في سياق التاريخ الحديث، وجرى تناسي الحملات العسكريّة والاستيطانية والتبشيريّة، وعتّم على الاسترقاق والاستعباد والإبادة، فكلّ ذلك قبع تحت طبقة سميكة من النسيان الثقافيّ المقصود. وأصرّت الإمبراطوريّات الاستعماريّة على إتباع نهج استيعاب التجارب الخاصّة بالهُويّات خارج المجال الغربيّ، فاقترحت نوعًا من التبنّي لتلك التجارب يعيد ربطها بالحواضر الغربيّة، فتندرج في ولاء بدل أن تكون في عداء. وبالقضاء على الخصوصيّة الثقافيّة تسارعت محاكاة النموذج الاستعماريّ.

اقتضت تجربة آداب ما بعد الحقبة الاستعماريّة وجود «علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهُويّة»، فكان أن ظهر فيها ثابت أساسيّ، هو «النزوح من المكان»، إمّا بسبب الهجرة أو الاسترقاق أو النفي أو الطرد، وهذا نوع من تدمير الشعور جرى بواسطة «التشويه الثقافيّ، أو القمع الواعي أو غير الواعي للشخصيّة والثقافة الأصليّتين عن طريق نموذج عنصريّ أو ثقافيّ يُفترض أنّه أعلى»[4]. فالإبعاد عن المكان سواء بالتوطين أو التدخّل أو بكليهما، أمر ميّز تلك الآداب، «إنّ المكان والإزاحة وانتشار الاهتمام بأساطير الهُويّة والأصالة، مع تجاوز الاختلافات التاريخيّة والثقافيّة بينها، يمثّل ملمحًا مشتركًا لجميع آداب ما بعد الكولونياليّة المكتوبة بالإنجليزيّة».[5]

وبعيدًا عن الخطابات السياسيّة المهيّجة التي أنتجتها النخب الراديكاليّة التي قاومت الوجود الاستعماريّ، فاستأثرت بالسلطة وانتهت بالاستبداد، بدل بناء هُويّات ثقافيّة مطوّرة تتخطّى مساوئ حقبة الاستعمار، ظهرت كتابة مزدوجة تقوم على التلفيق بين وسيلة ومحتوى غير متجانسين، فكثير من الكتّاب تبنّوا لغة المستعمر في الكتابة عن مجتمعاتهم، فارتسم التباين بين موضوعات أصليّة ولغات دخيلة، ولكنّ التجربة الاستعماريّة كالزلازل

[4] بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن، الردّ بالكتابة: النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة.

[5] م.ن، ص ص 27-28

المدمّرة، غالبًا ما تكون لها تداعيات، فتترك خلفها تبعات مؤذية، وخرابًا لا يُصلح أمره، إذ تجتذب إليها كثيرًا من الذين تلقّوا لغاتها وأفكارها، وتشبّعوا بثقافاتها، فكان لا بدَّ من ظهور كتابة مبنيّة على استعادة تخيّليّة لأحوال المجتمعات الأصليّة باللغات الاستعماريّة، وهي ممتثّلة لشروط المركزيّة الغربيّة في قواعد الكتابة، وشروط الأنواع الأدبيّة والأشكال الأدبيّة وطرائق التعبير، فقد أصبحت المحاكاة رصيدًا ثقافيًّا يتغذّى عليه الكاتب، ومرجعيّة ذهنيّة لا فكاك منها، فيستحيل عليه التفكير والتخيّل بمعزل عنها.

تنتسب هذه الكتابة إلى «المنفى الثقافيّ» الذي وضع كثيرًا من كتّاب المستعمرات السابقة في مواجهة مأزق خطير، إذ استعاروا اللغة الاستعماريّة للكتابة عن مجتمعاتهم، فغابت الرؤية النقديّة لدى كثير منهم، حينما ركّزوا الاهتمام على الوقائع الغريبة التي نظر إليها المستعمرون باستعلاء، فكأنّهم بذلك يسترضونهم بلغتهم، أو يستجيبون لتوقّعاتهم، وكلّما بالغ بعض الكتّاب في ادّعاء التمسّك بالموضوعات المحليّة، فإنّما لعرض الأخطاء، ووصف العيوب، وكأنّ الكتابة سجل أنثروبولوجيّ للعادات والتقاليد والأساطير، دبّج برؤية رومانسيّة تميط اللثام عن الأسرار والخبايا، فتقوم على تحيّزات ثقافيّة مضمرة، وبذلك امتثلوا لحكم القيمة الغربيّ في أنّ تقدير قيمة الأشياء يتأتّى من مقدار إذعانها أو مخالفتها للذوق الغربيّ.

ولعلّ تمثيل مواقف المقاومة ضدّ الاستعمار، وتشكّل الوعي الوطنيّ، قد استأثر بأمثلة من هذه الكتابة، لكنّ الاستلاب الثقافيّ، وحضور فكرة الهجرة، والحلم بالفرص الكبيرة، والاشتياق إلى نساء مغايرات، والاعتكاف على ذات منقطعة عن محيطها الاجتماعيّ، وازدراء المجتمع، والاستياء من الأحوال العامّة، والسخط المبهم على الجميع، والعزوف عن المشاركة، وغموض المستقبل، كلّها موضوعات كشفت اختلالاً في مفهوم الهُويّة، وثغرة عميقة في الوعي الخاصّ، ومحاكاة لنماذج عليا من الكتابة الاستعماريّة؛ فالكتابة المزدوجة تحيل على انشقاق في الموقف من الذات والآخر، لكنّ أمرها يترتّب ضمن سياق ثقافة عالميّة استعماريّة واحدة، إذ انهار الإطار المشكّل للثقافات القوميّة، وتعذّر قبول تنوّعها، فلكي تظهر كتابة جديدة فلا بدَّ من الانصياع لسوق الثقافة، وهي سوق جرى الاستئثار بها من طرف المراكز الاستعماريّة، شأنها شأن الثروات والإعلام والتجارة والصناعة.

لم تكن استعارة اللغة الاستعماريّة مجردة عن الوقوع في إطار رؤية ضبابيّة للماضي واستعلاء عليه، واستغلاله بطريقة بشعة، إذ يراد منه أن يكون موطنًا للعيوب ومصدرًا للعار، فمعالم الاسترضاء تستبطن كتابة النخبة المحاكاتيّة التي خلفتها التجربة الاستعماريّة، لأنّها ممزّقة بين وعي مستلب أو شقيّ، وندر أن تكيّفت مع الواقع الذي ظهرت فيه. ومن الصحيح أنّها قد أوصلت صوتها إلى مناطق يصعب الوصول إليها، ووضعت على بساط البحث أمر تقويم التجربة الاستعماريّة في التاريخ الحديث، لكنّها في مجملها كتابة امتثاليّة صيغت في إطار الوعي الاستعماريّ، وخضعت لشروطه الثقافيّة والسياسيّة والاستهلاكيّة، ولم تتخطّ حدود السجال إلى مقترح الاختلاف والمغايرة، فتلك منطقة يصعب ظهورها في ظلّ الإذعان لشروط الخطاب الاستعماريّ، الذي تحوّل إلى مؤسّسة ثقافيّة كبيرة تعيد صوغ الوعي العالميّ، وتقوم بتصديره إلى كلّ مكان، فيحول دون العودة إلى الجذور، ولا إمكانيّة لبعثها بصيغ جديدة.



أفضى انحسار التجربة الاستعماريّة المباشرة إلى الدفع بظاهرة الكتابة المحاكاتيّة؛ ففي قلب المركز الثقافيّ الغربيّ ظهر نوعان من الكتابة، كتابة بيضاء أصليّة معترف بها، وكتابة ملوّنة هجينة يحوم الشكّ حول قيمتها، ولم يقع الاندماج بينهما؛ فما زال ينظر إلى الثانية بوصفها سجلاًّ لتجارب المنفيّين والغرباء والمهاجرين والمجتمعات النائية، استعار لغة المستعمر وشروط أدبه ليعبر بتخيّلات سرديّة متوتّرة عن موضوعات خارج المركز الغربيّ، فهي كتابة مقتلعة لم تفلح في الاندماج في مسار المؤسّسة الغربيّة بصورة كاملة، ولم تنبثق من سياق الثقافات القوميّة الوطنيّة للمجتمعات التي كانت موضوعًا للتجربة الاستعماريّة، ولا يخلو بعضها من نقد مسار التجربة الاستعماريّة نفسها، والجروح التي تركتها في الثقافات الأصليّة.

ما كان حكم «غاريث غريفيث» مجانباً للصواب في دقته الثقافية؛ فالكتّاب المقتلعون «منفيّون ثقافيًّا عن مصادر تلك اللغة وموروثاتها، ومنفيّون لغويًّا عن الأجواء والشعوب التي يكتبون عنها[6]. فتعذّر عليهم المشاركة الفاعلة في آدابهم وآداب سواهم، إذ انبتّت صلتهم بالهُويّة وبالمكان، وصار من الصعب عليهم أن يندرجوا في تاريخ الأدب القوميّ؛ فالأنماط الثقافيّة المستعارة من الثقافات الاستعماريّة استقرّت على قواعد مشتقّة من التجربة الغربيّة، فلا يحظون بغير موقع التابع الذي يسكنه احتقار مبطّن للقيم الأصليّة.

ومن أجل أن يبرهن الكاتب على تبعيّته، ينبغي عليه إعلان مقته لكلّ ما هو خاصّ بذاكرته الثقافيّة والاجتماعيّة ومحاكاة المستعمرين، فتتأتّى عن ذلك مشاعر دونيّة، ونتج عن حضور هاجس السعي إلى بلوغ رتبة المستعمِر فشل مركّب ارتدّ إلى الداخل، فزعزع الهُويّة الشخصيّة لصاحبه، ذلك أنّ الكاتب التابع لم يتمكّن من تطوير منظومة القيم والعادات والعلاقات الاجتماعيّة من جانب، ولم يستطع الانقطاع كلّيًّا عنها والذوبان في ثقافة المستعمِر من جانب آخر، فانتهى مقتلعًا، فلم تقبل به جماعته الأصليّة، ولم تهضم وجوده الجماعة الاستعماريّة، فأصبحت الكتابة المنفيّة منقطعة عن سياقين، وتنزّلت في فراغ عميق، وتحوّلت إلى هذيانات شخصيّة، أو سير ذاتيّة مضخّمة، أو تأمّلات وجوديّة مبهمة تصوّر حالات إنسانيّة مزعزعة يتعذّر عليها الانتماء، ولا هُويّة لها.

وقد أدّى هذا الضرب من الكتابة إلى حيرة وعتمة وسخط، فارتفعت فيه درجة حرارة الغضب، وشابه الإنشاء وانعدام الأمل، ولم يفهم ثراؤه إلاّ على اعتباره مدوّنة معبّرة عن القلق والفراغ والتهميش، تحرّكه رؤية منقطعة عن سياق، ومخفقة في الانخراط ضمن سياق آخر، فقبل جزئيًّا من طرف الثقافة البيضاء، لأنّه ينطوي على الغرابة، ويشبع نقصًا، ويؤكّد صورة نمطيّة، لكنّه صيغ في إطار المحاكاة، فهو دون الأنماط العليا للكتابة الاستعماريّة، وإن تغذّى عليها متطفّلاً.

مثّلت اللغة الاستعماريّة وسيلة فاعلة من وسائل الاضطهاد الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة. فقد وضع نظام التعليم صيغة «قياسيّة» للغة الاستعماريّة، واعتبرها معيارًا مطلقًا لجودة التعبير وكفاءته، ولجأ إلى

[6] غاريث غريفيث، المنفى المزدوج، ترجمة محمّد درويش، الإمارات، ثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص 5

تهميـش «الصيغ» الأخرى بوصفها لغات بذيئة»، فأصبحت اللغة الاسـتعماريّة «الوسـيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبديّ على بنية تراتبيّة للقوّة، والوسيط الذي تصبح من خلاله مفاهيم «الحقيقة» و»النظام» و»الواقع» راسخة».[7]

ثم تسـبّبت التجربة الاسـتعماريّة في ظهور قضيّة عـلى غاية من الأهمّيّة، تتّصل بالاختيـارات الممكنة في الأخذ بأشكال الكتابة. فما هي المواقف المترتّبة على انحسار تلك التجربة؟ وما صلة ذلك بالخطاب الاستعماريّ؟ طرحت احتمالات ثلاثة، فإمّا محو آثار تلك التجربة من تاريخ المجتمعات المسـتعمرة، واعتبارها تجربة تاريخيّة في سـياق تاريخ قوميّ طويل، وإمّا أن يقع الأخذ بالخبرة الاسـتعماريّة والحفاظ على المؤسّسـات التي خلفتها وكافّة أشكال الكتابة التي أشـاعتها، وأخيرًا فيمكن اللجوء إلى اختيار التهجين بين تلك التجربة وتجارب المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار.

والحـال هذه، فلا مأزق أكثـر تعقيدًا من هذه الاختيارات أو الأخذ بأيّ منها، فذلك لا يعود إلى غياب إرادة تلك المجتمعـات، إنّمـا للظروف العالميّة، ولطبيعة المؤسّسـات البديلة للدولة الوطنيّة، ولدرجـة المحو الذي تعرّضت له الموروثات الأصليّة، ثمّ إنّه يعود أيضًا بدرجة كبيرة إلى طبيعة التركة الاسـتعماريّة، في حال الاسـتيطان الذي تسبب في إبادة الجماعات البشريّة وثقافاتها الأصليّة، كما هو الأمر في أميركا وكندا وأستراليا- على سبيل المثال-، فقد صار من شبه المتعذّر العودة إلى حقبة ما قبل التجربة الاستيطانيّة، ذلك أنّ المستوطن البديل ومثاله أميركا، أصبحت قوّة استعماريّة جديدة، فصارت تمارس دور الإمبراطوريّة القديم، بفرض هيمنتها وتعميم أخلاقيّاتها، وبسط نفوذها الاقتصاديّ والعسكريّ والسياسيّ والثقافيّ، فحدثت قطيعة بين تاريخين: قديم جرى طمسه هو والجماعة الحاملة له، وحديث جرى تثبيته هو والجماعة المؤسّسة له.

وأمّا في حالة التجارب الاستعماريّة التي شملت أجزاء كبيرة من أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا، ثمّ انحسرت القوى الاسـتعماريّة إلى مواطنها، كحال الإمبراطوريّات البريطانيّة والإسـبانيّة والفرنسيّة والبرتغاليّة والهولنديّة، فرجح خيار التهجين الذي اتّخذ شكلاً هشًّا من العلاقة الغامضة بين التبعيّة والاستقلال، إذ يحتمل أن تقوم بعض المجتمعات بتكييف الخبرات الاستعماريّة، وتخليصها من نزعتها الاستعماريّة، ولكنّها ستظلّ ممتثلة بالإجمال لتلك الخبرات والصيغ السياسيّة الموروثة والأفكار الداعمة لها، فضلاً عن الأخذ باللغات الاستعماريّة في بلاد كثيرة منها، كالإسبانيّة في معظم بلدان أميركا الجنوبية، والفرنسية في غرب إفريقيّة، والإنجليزيّة في بعض الدول الآسيوية، وحتى لو كفّت بعض المجتمعات عن استخدام اللغات الاستعماريّة، فقد جرى الأخذ بالأبجديّة اللاتينيّة في الكتابة في كثير منها.

ويكشـف توزيع استخدام اللغات الاستعماريّة في العالم عن النفوذ الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة، في إعادة تشكيل الوعي الثقافيّ للعالم في العصر الحديث، فصار الغرب جاذبًا وملهمًا للتطلّعات الشخصيّة والخبرات

---

[7] الردّ بالكتابة، ص 25

الأكاديميّة والتصوّرات الفكرية، فقد أفضت التبعيّة إلى محاكاة شاملة اتخذت لبوسًا أيدلوجيًا، جذب الأنظار إلى الموقع الرمزيّ للمتبوع ومركزيّته الثقافيّة بوعي أو بدونه، واختيار التهجين المتاح أمام عدد كبير من الشعوب التي خضعت للتجربة الاستعماريّة حال دون ظهور الهُويّات المتماسكة وإعادة تشكيلها، اعتمادًا على تاريخها وموروثاتها، فقد تشظّى مفهوم الهُويّة في وعي هذه المجتمعات، وجرى تخريج ذلك بوصفه نوعًا من التنوّع الخلّاق، فتعميم السمة الكونيّة للثقافة الغربيّة على العالم سحب شرعيّة الهُويّات الثقافيّة الأصليّة، وقد يؤدّي ذلك إلى ظهور غلوٍّ عرقيّ ودينيّ وثقافيّ، ولكنّه سوف يوصم بالأصوليّة العدوانيّة، والانكفاء على الذات، ورفض الخبرات العالميّة.

على أنّ حال المجتمعات ذات الثقافات العريقة والتقاليد الراسخة، التي أخفقت التجربة الاستعماريّة القصيرة المدى في محو مورّثاتها، إنّما اقتصرت على زحزحتها من مواقعها التاريخيّة، كما هو حال منطقة الشرق الأوسط، فستبقى مدّة طويلة في منطقة رماديّة لا تسهم في حركة الثقافة العالميّة، ولا تستطيع تطوير هُويّاتها الثقافيّة، وليس لديها تركة مشتركة تقوم بتهجينها.

4- التابع يتكلّم:

وعلى الرغم من كلّ ذلك، فلم تنج التجربة الاستعماريّة من إعادة تقييم شاملة قام بها كتّاب المستعمرات القديمة، فحاولوا نقد ركائز تلك التجربة وتداعياتها. وكان قد رسخ في أذهان العموم أنّ الغرب هو مصدر المعرفة ومنبعها، فاتّجهت الأنظار إليه تنهل الأفكار الجديدة والمناهج الحديثة وطرائق التحليل المبتكرة، إلى درجة رأى كثيرون فيها أنّ العالم يصنع هناك، ويصاغ تكوينه في تلك الربوع، وأنّ الفكر الغربيّ جاء بالحقائق النهائيّة لكلّ زمان ومكان. ويمكن اعتبار منتصف القرن العشرين اللحظة الرمزيّة التي بدأت فيها حقبة نقد معطيات الخطاب الاستعماريّ، قام بها مفكّرون ونقّاد ينتمون إلى ثقافات طرفيّة، وبمرور الوقت أصبح هاجس إعادة النظر بمعطيات ذلك الخطاب ملموسًا في المركز الغربيّ نفسه.

يصعب فصل ذلك النقد عن الأثر الذي أحدثته حركات التحرير الوطنيّة والقوميّة التي نقدت التجربة الاستعماريّة، وأحدثت حراكًا ثقافيًّا لا يقلّ أهمّيّة عن الحراك السياسيّ. ومع أنّ بعض تلك الحركات تبنّت نزعات الغلوّ الدينيّ والتطرّف القوميّ، وأنتجت أيدلوجيّات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية للآخر، فإنّ حركات أخرى أفرزت نقدًا تحليليًّا للتجربة الاستعماريّة، وتمكّنت من تفكيك كثير من ركائز الخطاب الاستعماريّ، فانبثقت «دارسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة Postcolonial Studies» التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعماريّة الثقافيّة في العالم خارج المجال الغربيّ، وتشظّت تلك الدراسات إلى فروع عدة، فشملت سائر المظاهر الثقافيّة من فنون وآداب وكتابة تاريخيّة.



ظهرت «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» على أنّها ردّ فعل على تحيزات الخطاب الاستعماريّ، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربيّة إلى أنماط مضادّة للتحديث وعائقة للتطوّر، وقدّم لها وصفًا يوافق مقولاته. وسرعان ما تفرّعت عنها دراسات أخرى سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصليّة، وفحص الظواهر الثقافيّة والدينيّة والعرقيّة، بعيدًا عن الإكراهات النظريّة التي مارسها الخطاب الاستعماريّ. ثمّ ما لبثت تلك الدراسات أن تعمّقت في سائر أنحاء العالم، فشملت المرأة والجنوسة والأعراق والتاريخ والهُويّة والمقاومة والأقليّات ومفهوم الأمّة وأساليب الهيمنة الثقافيّة، وأفرغت المنهجيّات التقليديّة من محتواها، وأجهزت عليها، إذ ضخّت أفكارًا جديدة وتصوّرات مبتكرة، في تحليلها للظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة.

يمكن تقسيم «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» إلى قسمين: قسم أوّل سعى إلى التعريف بالمفاهيم والمصطلحات ممّا له صلة ببواكير هذه الدراسات وبداياتها، وقسم ثان تقصّى الظواهر المدروسة، وقد فضح هذا التصوّرات المجتزأة للتشكيلات العرقيّة والعقائديّة والثقافيّة، التي أغفلت البطانة المعقّدة للعلاقات والهُويّات والانتماءات. أسهمت هذه الدراسات في تنشيط التفكير النقديّ، وهو يمارس فعاليته في تقليب الظاهرة الاستعماريّة عبر تاريخها الطويل، وتجريد تحليلاتها المتعجّلة من الهيبة، واقتراح منظورات أكثر كفاءة تستثمر الحقائق في سياق ثقافيّ شامل.

ورافق «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» نموّ الوعي القوميّ والثقافيّ، فحاولت إعطاء فكرة صحيحة عن الشعوب المستعمرة؛ فالكتابة في ظلّ الحقبة الاستعماريّة هي نتاج صفوة المستعمرين، والنخبة المحاكية لها، وهي مؤيّدة للقوى الاستعماريّة، وهذه الكتابة قاصرة عن تمثيل جذور ثقافة راسخة، لأنّها تمنح ولاءها للإمبراطوريّات المستعمِرة، فوطن المستعمِر هو المركز، أمّا المستعمَرات فهي هوامش مستبعدة، وقد اختزلت إلى مصدر للثروات. وقد كشفت تلك الدراسات أنّ الأدب المكتوب في ظلّ التجربة الاستعماريّة اكتسب شرعيّته بقوّة السياسة وليس من مزاياه الأدبيّة الرفيعة، ولعلّ من أبرز ما تمخّضت عنه ظهور جماعات ناقدة اندرجت فيما يصطلح عليه بـ«دراسات التابع».

في مطلع ثمانينيّات القرن العشرين ظهرت إلى الوجود جماعة «دراسات التابع Subaltern Studies»، وهم نخبة من المؤرّخين الهنود الذين قلّبوا مدوّنة تاريخ الهند الرسميّ المكتوب من قبل المؤرّخين المتأثّرين بالسياسات الاستعماريّة البريطانيّة، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متّصلة بالتاريخ الشفويّ المنسيّ الذي استبعدته النخب الاستعماريّة، فتاريخ الهند بالنسبة لهم مثّله صراع الطبقات المغلقة والتحيّزات الدينيّة والفئويّة والمرويّات السرديّة، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن وتبعيّة المرأة وكلّ الجماعات التي لم تنتج آثارًا مكتوبة. أمّا التاريخ الرسميّ الذي دوّن في ضوء التصوّر الاستعماريّ، فهو مجتزأ ونخبويّ وزائف، ولا يمثّل حقيقة بلاد غنيّة بتاريخها وأفكارها وأعراقها وعقائدها.

زحزح هذا المنظور الجديد لتاريخ الهند النظرة التقليديّة الساكنة لمفهوم التاريخ القوميّ الذي كتبه المستعمرون، وبه استبدل تاريخًا مرنًا قدّم تفسيرات متعدّدة للظواهر التاريخيّة، لم يلتزم المسار المدرسيّ الوصفيّ



الذي يقوم على التعليل المباشر، إنّما يحوم حول الظاهرة ويتوغّل فيها، ويكشف أبعادها المنسيّة غير المرئيّة، ويعوّم الأحداث التي اســتبعدها المســتعمرون، بل إنّه توغّل في صلب الخصوصيّات الطبقيّة والفئويّة، فكشف الإقصاءات التي تعرّضت لها الجماعات العرقيّة والدينيّة خلال الحقبة الاستعماريّة.

وقد أثمرت الجهود عن عدد كبير من البحوث التي طرحت نفسها بديلاً للدراسات القديمة، وسرعان ما عرفت بـ»دراســات التابع« في ســائر أرجاء العالم، وهي تهدف إلى نقد الخطاب الاستعماريّ وفرضيّاته، واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، ومعالجة شؤون الطبقات والمرأة والأقليّات وأساليب المقاومة والنزاعات المحليّة والولاءات، وتفكيك المقولات الغربيّة في الآداب والثقافات والمناهج وسحب الثقة العلميّة والثقافيّة منها، عبر اقتراحات أخرى مغايرة أكثر كفاءة، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربيّ.

مثّـل دراســات التابع جماعة من المفكّرين والنقّاد، منهم: غاياتاري ســبيفاك، ورناجيـت جوها، وهومي بابا، وطارق علي، وإقبال أحمد، وروميلا ثابا، وماســاو يوشي، وغايان برافاش، وشــهيد أمين، وديبش تشــاكرا بارتي، وعشرات ســواهم، وما لبث أن تبلور المصطلح المعرّف بهم Subaltern Studies Group وعرف اختصارًا SSG، وهو يحيل على الباحثين المشــتغلين بدراســات المجتمعات التي خضعت للتجربة الاســتعماريّة الغربيّة، استنادًا إلى مفاهيــم جديدة مشــتقّة من واقــع مجتمعاتهم. وتبع ذلك أن تأسّســت في عام 1993 »جماعة دراســات التابع في أميركا الجنوبيّة Latin American Subaltern Studies Group«، واختصرت بـLASSG اســتجابة لما حقّقته دراسات التابع في الهند وسواها من بلاد الشرق، فاهتمّت بمناقشة العلاقات بين النموذج التحليليّ لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراســة مجتمعات اســتعماريّة أخرى في أمريكا اللاتينيّة وإفريقيّة، وشمل ذلك مناظرات ومناقشات مرفقة بنقد شامل لواقع الدراسات السائدة، وقد دفع ذلك بدراسات التابع لأن تنخرط في مجال الدراسات السياسيّة، فشرعت في تحليل ظواهر جديدة مثل »الهيمنة« و»المقاومة« و»الثورة« و»الهُويّة«.

ولم تمتثل تلك الدراســات للغلواء الأيدلوجيّة والمواقف المتشــدّدة، إنّما أصبحت تلك الظواهر موضوعًا لتحليل معمّق، اســتفاد من كشوفات التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإنثربولوجيا واللسانيّات والفلسفة، فقد غذّيت العلــوم الإنســانيّة بوجهات نظــر تحليليّة لم تكن معروفة من قبــل. وقدّمت تحليلات شــديدة الأهمّيّة عن أوضاع المجتمع الكاريبيّ الذي خضع للاســتعمار الإســبانيّ منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ، وتناهبته مشــكلات الهُويّة والتركة الاستعماريّة واللغة والمجتمعات الأصليّة. وسرعان ما انتشرت هذه الجماعات في البرازيل والأرجنتين وكولومبيا وتشيلي وجامايكا.

أصبحت دراســات التابع عابرة للقارّات، وهي تتقاســم رؤى ووجهات نظر كثير من النقّاد والمفكّرين في كافّة أرجاء العالم تقريبًا، وتقترح رؤية التاريخ الاجتماعيّ والثقافيّ والســياسيّ للعالم الذي خضع للتجربة الاستعماريّة من الأســفل وليس من علٍ، وتطمح إلى كشــف الحراك الاجتماعيّ من أسســه الأصليّة، وليس من نظرة استعماريّة

متعالية تتجاهل أعماقه السحيقة، وانتهت إلى نتائج مهمّة في مجال دراسات المرأة والجنوسة والأقليّات والأديان والأعراق والطبقات، ثم سعت إلى تصحيح السرد المسطّح الذي دوّنه المستعمرون لتاريخ مجتمعات شديدة التعقيد في مكوّناتها الاجتماعيّة وتركيبها الدينيّة وتاريخها العريق. ومن الطبيعيّ أن يكون خطاب التابع مغايرًا للخطاب الاستعماريّ، فبلاغته واقعيّة وتحليلاته صارمة، وهو لا يهدف إلى الإقناع، إنّما إلى التحليل وتفكيك المقولات السائدة، وإنشاء مقولات جديدة تريد تقديم تحليل مغاير لكلّ ما تقدّم من تحليلات قدّمتها التجربة الاستعماريّة.

نهلت دراسات التابع من مرجعيّات مختلفة، فقد استفادت من تراث «غرامشي» المعروف بخلفيّاته الماركسيّة، واستثمرت التحليلات النقديّة الجذريّة التي قدّمها «فرانز فانون» للاستعمار وخطابه، لكنّ محرّض جماعات التابع على قلب المفاهيم الاستعماريّة، وربّما ملهمهم، هو «إدوارد سعيد» الذي خرّب المسلّمات الاستشراقيّة، حينما توصّل إلى أنّ الغرب اصطنع شرقًا متخيّلًا يوافق رغباته؛ فالشرق لم يكتشف على حقيقته، إنّما رسمت له صورة متخيّلة توافق رغبة الغربيّين، فأنتجوه طبقًا لمعاييرهم التخيّليّة، لذلك فالشرق الاستشراقيّ زائف وليس حقيقيًّا. ومن أجل تعرّف الشرق، فلا مناص من إزاحة الفكرة الاستشراقيّة عنه، واشتقاق رؤية بديلة تنبثق من صلب العالم الشرقيّ نفسه، تكون قادرة على تحليل مكوّناته التاريخيّة والاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة، وقد وقع استلهام هذه الفكرة من طرف جماعات التابع في تفكيك الخطاب الاستعماريّ في رؤيته للعالم وكشف مصادراته.

إلى ذلك وظّفت دراسات التابع الكشوفات المنهجيّة الحفريّة لـ»فوكو»، وهي بمجموعها ناقدة للخطاب الغربيّ، فهو إلى جانب «دريدا» و»هابرماز» من أبرز نقّاد الثقافة الغربيّة في القرن العشرين، فدراساته اتّخذت منحًى حفريًّا عميقًا في صلب الكتلة الخطابيّة للفكر الغربيّ. أمّا دريدا، فقد فكّك المقولات الخطابيّة المتمركزة حول ذاتها في ذلك الفكر، فيما حلّل هابرماز في ضوء الفكر الماركسيّ الكيفيّة التي تحوّل فيها عقل الأنوار الإنسانيّ إلى عقل إجرائيّ بارد، فصار الذكاء وسيلة لقياس القيمة، دون النظر إلى العمق الإنسانيّ والأخلاقيّ لوظيفة العقل كما طرحها من قبلُ «كانت» و»هيغل» و»ماركس».

ثم استفادت جماعة دراسات التابع من أفكار «هيدغر» الذي نقد الثنائيّة الديكارتيّة التي أسّست للحداثة الغربيّة، والقائمة على أساس الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة؛ فهو يراها حداثة قاصرة ومنتجة للعنف وإلغاء الآخر، ولا تصلح أن تكون أساسًا لمعرفة تمثّل التنوّعات الإنسانيّة، ولهذا اقترح تجاوزها ومعاينة العالم من خلال التموضع فيه وتحليله، حيث يتمكّن المفكّر من الإصغاء إلى نبض العالم في كلّ مكان.

ولعلّ إحدى أكثر الإفادات مشروعيّة وعمقًا التي توفرت عليها دراسات التابع، هي توظيفها لمفهوم التمثيل (Representation) الذي اقترحه فوكو، وطوّره سعيد في نظريّته النقديّة القائمة على هذا المفهوم؛ أي الكيفيّة التي تتجلّى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكلّ أشكالها، فلا توجد أحداث مجرّدة، إنّما الأحداث الواقعيّة «التاريخيّة» منها أو المتخيّلة «الأدبيّة» تظهر في سياق خطاب، تعمل استراتيجيّاته على التحكّم في نوع الحدث، وتظهره طبقًا



لسلسلة متكاملة من التحيّزات الثقافيّة الخاضعة لذلك السياق. وبالإجمال، فقد جرت محاولة طَموح لاقتراح بدائل تخطّت فكرة الحداثة التي ارتبطت بالتجربة الاستعماريّة، فأضفى ذلك خصوصيّة على دراسات التابع، وحدّد ملامح رؤيتها النقديّة.

بعد أن تمثّلت دراسات التابع كلّ تلك المرجعيّات، ظهرت وكأنّها تشكّك في كلّ مظاهر الكتابة الاستعماريّة الشائعة، وتتطلّع إلى طرح بديل لها؛ فهي تطمح إلى تحليلات مختلفة، واكتشاف قضايا مغايرة، والوصول إلى نتائج أخرى. ومع ذلك، فقد عاصر ظهورها الحراك الثقافيّ العارم ضد فكرة الأنساق الجاهزة. وإبّان تطوّرها كانت دراسات التابع تقوم بمراجعات متواصلة للنتائج التي تتوصّل إليها، وتستفيد من الأخطاء التي ترافق عمليّات البحث الجديدة، فقد فتحت المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة، عبر التركيز على دراسة مفهوم «الجنوسة Gender»، لكشف الجوانب المغيّبة للأنوثة، لأنّ تمثيلها عرف غيابًا في خطابات مدارس الحداثة، وما بعد الحداثة. وبمرور الوقت أصبحت المرأة موضوعًا مركزيًّا في دراسات التابع، وأخذت قضيّة «الجنوسة» بعدها النظريّ والتحليليّ، فظهر أنّ المرأة لم تكن تابعًا فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعماريّة، إنّما هي تابع أيضًا بفعل الثقافة الذكوريّة، فالاستعمار والذكوريّة أحالا المرأة تابعًا، ولهذا حاولت دراسات التابع إنصاف المرأة، والنظر إليها كائنًا اجتماعيًّا فعّالاً في مجتمعات بدأت ببطء تستعيد جانبًا من استقلالها الفكريّ.

ويقتضي سياق التعريف بدراسات التابع الوقوف على جانب من جهود «سبيفاك»، لكونها إحدى أبرز الباحثات ضمن جماعات التابع ودراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة؛ فقد انخرطت في جدل معمّق حول الهُويّات الثقافيّة، ومفهوم التبعيّات الاستعماريّة والطبقيّة والجنسيّة. ولعلّ بحثها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» قد أسهم في صوغ بعض أفكارها في هذا الموضوع، فقد جاء عنوانه وكأنّه نوع من الاستفهام الاستنكاريّ، فمن الطبيعيّ أن يتكلّم التابع، فهو كائن بشريّ يستطيع الكلام والكتابة والتعبير. ومؤدّى الفكرة التي طرحتها سبيفاك هو: هل توافرت السياقات الثقافيّة المؤاتية للتابع لكي يتكلّم؟ وهل يملك القدرة على إسماع الآخرين صوته؟ فالشعوب المستعمرة سلب منها حقّ تمثيل نفسها؛ أي أنّها سُلبت حقّ التعبير عن ذاتها، والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع ووعيه ووجوده.

بعبارة أخرى، ثمّة فرق بين الفكرة القائلة إنّ التابع فرد مندمج في جماعة، والأخرى القائلة إنّه كائن قد جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماريّ؛ فـ«سبيفاك» تريد أن تفحص بدقّة الفرق بين «الحديث إلى» و«الحديث عن»؛ فالمرء حينما يتحدّث إلى الآخرين، في المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة، يحاول في لا وعيه أن يظهر اندماجه في السياق الثقافيّ للمخاطب، ولكنّه حينما يتحدّث إلى نفسه، يريد الانتماء إلى السياق الثقافيّ الأصليّ المعبّر عن هُويّته. وبمجرد السماح للتابع بأن يتحدّث عن نفسه يُمنح خطابه ميزة التضامن الثقافيّ بين جماعات متباينة، ونقض مبدإ أنّه يتحدث للآخرين بدل أن يتحدث إلى نفسه، وفي النهاية سوف يترسّخ دور التابع في تشكيل هُويّته الثقافيّة، وإعادة دمج مكوّنات المجتمع.

ترى «سبيفاك» أنّ وعي التابع يمتثل لتأثيرات النخبة التي تصوغ الثقافة العامّة، فتلك التأثيرات تصوغه بسبب قوّتها وهيمنتها، فيتعذّر استعادة ذلك الوعي بصورته الحقيقيّة، لأنّه مستعاد عبر تمثيل قوّة النخبة وثقافة الاستعمار، ولهذا فهو منزلق عمّا ينبغي أن يكون عليه، ومنحرف عن هدفه، ومتشكّل ضمن استراتيجيّات خطابيّة أقوى منه يستحيل السيطرة عليها، ثمّ إنّها طرحت إمكانيّة فكّ شفرات كلام التابع من خلال فكرة التمثيل الاستعماريّ له.

تطلّعت «سبيفاك» لأن يكون لكلام التابع تأثير وصدق، فليس كلّ كلام يحمل الحقيقة في طيّاته، وحديث التابع محاط بسياقات ضاغطة من الثقافة الاستعماريّة، تجعله غير قادر على التعبير عمّا ينبغي أن يعبّر عنه؛ فقد تواطأت السياسات الاستعماريّة فيما بينها على أنّ التابع عاجز عن تمثيل نفسه، ولا بدَّ أن تمثّله السلطة الاستعماريّة، فتتوارى إمكانيّة أن يقول شيئًا حقيقيًّا، فلن يتكلّم ما دام مكبّلاً بخطابات توجّه وعيه نحو أهداف تريدها تلك السياسات، فإذا أراد التابع أن يتكلّم فلا بدَّ له أن يزحزح بوعيه النقديّ المعايير الثقافيّة التي كرّستها الحقبة الاستعماريّة.

5- التمثيل الاستعماريّ للعالم:

وقد عبّر الخطاب الاستعماريّ عن نفسه بصيغ كثيرة، تهمّنا منها في هذا السياق، الصيغة السرديّة الظافرة التي مثّلتها الرواية الحديثة، إذ جرى نوع من التواطؤ بين الظاهرة الاستعماريّة والظاهرة الروائيّة، وكان أن أسّست الرواية التي واكبت نشأة الاستعمار لنوع من التمايز بين الذات الغربيّة والآخر خارج المركز الأوربيّ، فأفضى ذلك إلى متوالية مركّبة من التراتبات التي منحت حقًّا أخلاقيًّا، يقوم بموجبه الطرف الأوّل باختراق الطرف الثاني بحجّة تخليصه من وحشيّته ووثنيّته. وثمّة تزامن حكم الاثنين: الرواية والاستعمار، إذ تبادلتا المنافع؛ فالرواية بتوغّلها في عوالم نائية استجابت لرغبات المجتمع الذي أفرز التطلّعات الاستعماريّة، وفي الوقت نفسه أدرجت نفسها في سياق ثقافة ذلك المجتمع، واكتسبت مكانة خاصّة لكونها نوعًا جديدًا يحتاج إلى شرعيّة أدبيّة. أمّا الاستعمار، فوجد فيها وسيلة تمثيليّة مناسبة لبيان فلسفة التفاضل بشكل رمزيّ وإيحائيّ، لكشف الاختلاف بين الغربيّين وسواهم من الشعوب. وعلى هذا فالظهور المتزامن للاستعمار والرواية كان نتيجة لسلسلة من التواطؤات بين مصالح اجتماعيّة، باحثة عن عوالم أخرى خارج المجال الغربيّ، ونوع أدبيّ جديد يبحث عن مكان في عالم أدبيّ مزحوم بأشكال التعبير الأدبيّ.

حلّل «إدوارد سعيد» التكافل بين نشأة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وتطوّرها وتوسّعها، ونشأة السرد الروائيّ الحديث في الغرب؛ فالرواية هي أكثر الأشكال الأدبيّة الجماليّة التي عبّرت عن التوسّعات الاستعماريّة وارتبطت بها وتزامنت معها. وكان ذلك الارتباط نتاج التفاعل الذي أخذ على السطح شكلاً متوازيًا بين الظاهرتين الاستعماريّة والروائيّة. وأفضل مثال يشار إليه في هذا السياق، رواية «روبنسون كروزو» للروائيّ الإنجليزيّ «دانييل ديفو»، إذ



عُدّت أحد النماذج المبكّرة للرواية الغربيّة التي قدمت تمثيلاً سرديًّا بارعًا للأخلاقيّات الاستعماريّة، فقد استبطنت في تضاعيفها مغامرة رجل أبيض في عالم غريب، ونجاحه في السيطرة على ذلك المكان وامتلاكه وبسط قيمه الأخلاقيّة عليه. ليس من قبيل المصادفة أنّ أحداث الرواية تدور حول أوربّيّ خلق لنفسه مستعمرة على جزيرة نائية.[8]

عدّت رواية «روبنسون كروزو» المدوّنة السرديّة المبكّرة التي ربطت بين المغامرة الفرديّة لرجل أبيض، وتعميم الأخلاقيّات الاستعماريّة الرامية إلى مدّ نفوذها خارج المجال الأوربّيّ، والاستئثار بملكيّة أرض الآخرين لكونهم غير مؤهّلين دينيًّا ودنيويًّا لامتلاكها ولإدارتها والاستفادة منها. وكانت هذه الافتراضات وراء ظهور الحركة الاستعماريّة في العصر الحديث؛ فالمغامر الذي تمرّد على النسق الأبويّ التقليديّ الإنجليزيّ أعاد ترميم علاقته مع نفسه ومع الآخرين، بما في ذلك الدين والوطن، عبر تجربة فرديّة في أرض الآخرين من أجل محو الخطيئة، لكنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ بعد اختبار الفرد في طريقة السيطرة على أرض غريبة، وإدراج أهلها في سلّم القيم الغربيّة، والانتهاء من كلّ ذلك إلى عبرة أخلاقيّة كشفت قدرته في إعادة تأهيل الأرض والبشر على مستوى العالم.

نشرت رواية «روبنسون كروزو» في عام1719، وعبّرت رمزيًّا عن طبيعة التوسّعات الاستعماريّة بصورة تتراوح بين المباشرة والتضمين؛ فالبطل طوّر خلال عزلته في جزيرة منقطعة عن العالم، قيمًا بروتستانتيّة حملها معه من إنجلترا، فانتهى مؤمنًا بها بكلّ ما تعنيه الكلمة، وعلى هذا ترتّبت نتيجة مهمّة، وهي أنّ «كروزو» صدر عن مرجعيّة أخلاقيّة ترى أنّ العالم البروتستانتيّ هو الأنموذج الكفء للتمدّن، فأصبح احتذاؤه ضروريًّا في رهان التحديث. ولم تُعرض هذه القيمة الأخلاقيّة بمعزل عن السياق الثقافيّ للعصر الرأسماليّ وتمخّضاته، فالرواية بشّرت بدور الفرد المتحضّر في عالم بدائيّ سوف يظلّ منسيًّا إن لم يدرج في التاريخ الذي يمثّله رجل أبيض، وهي الفكرة التي أضفت شرعيّة على الحركة الاستعماريّة في أوّل أمرها.

عرضت الرواية تمثيلاً وافق الفكر الشائع للحملات الاستيطانيّة فيما وراء البحار، فـ«كروزو» أعاد الاعتبار لنفسه، وحرص على تصويب مسار حياته المملوء بالتشوّهات التربويّة والأخلاقيّة، وذلك بأن جعل من قوّة الملاحظة والتفكير المنطقيّ والاستنتاج الصحيح، وسائل لبناء المكان المهجور الذي استوطنه. وبسبب هذه السلسلة المتلازمة من الأفكار وقع انعطاف حاسم في شخصيّته ومصيره؛ ذلك أنّه وقد أجبر على ترك العالم المتحضّر خلف ظهره بسبب غرق السفينة التي كان يسعى بها إلى كسب المال، ولم يبق لديه سوى القيم والأفكار التي نشأ عليها، فلا خيار له إلاّ تحويل الجزيرة النائية إلى مستوطنة خاصّة به، تُبنى طبقًا لنظام القيم التي تربّى عليها، والأفكار التي ورثها عن النموذج السياسيّ الإمبراطوريّ.

كانت علاقة «كروزو» بالمكان الجديد غريبة، وأنموذجًا لعلاقة المستعمر بالأرض التي يحتلّها؛ فقد أخضعها لإرادته بمزيج من القوّة والمعرفة، وجعل من الجزيرة النائية مستوطنة امتلكها دون أن ينتمي إليها، «إنني ملك

[8] إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، 1997، ص 58

على كلّ هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنّني أتمتّع بحقّ الملكيّة، وإذا استطعت نقل ملكيّة هذا المكان، يمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل كأيّ مالك مزرعة في إنكلترا»[9]. شغل بفكرة تملّك المكان بعد أن استولى عليه، وجعلــه قابلاً للتوريث أو للبيع، وما لبث أن طوّر مفهوم الملكيّة بتوسّــع المكان وبســط نفوذه عليه، فاتخذ معنًى سياسيًّا، «كنت أمتلك كلّ ما أنا قادر على التمتّع به؛ كنت سيّد العزبة كلّها، ويمكن حين يحلو لي أن أدعو نفسيّ ملكًا أو إمبراطورًا على البلاد التي أمتلكها بكاملها».[10]

كشف مسار حياة «كروزو» في تلك الأصقاع النائية مدّة تزيد على ثمانية وعشرين عامًا، أنّه كان مسكونًا بفكرة المســتوطن وليس المواطن، وهي الفكرة الملازمة للأخلاقيّات الاستعماريّة؛ فعالمه الإنجليزيّ هو مرجعيّته الأساسيّة لتفكيره وسلوكه، بما في ذلك حنين العودة إليه، واعتماد التواريخ الميلاديّة، وأيام الآحاد، والسعي للادخار، والرغبة في الاكتشــاف لزيــادة الأملاك، ثم إخضـــاع الطبيعة بالعمل، والســيطرة عليها بالقوّة. وقد صــار المكان موضوعًا لأفكاره الجاهزة وليس فضاء للعيش فيه، والتصالح معه، والانتماء إليه، فأجهد نفســه لاســتغلال ثرواته النباتيّة والمائية والحيوانية، ولم يكتف بذلك، إنّما تجاوزه إلى الاستئثار بالناس الذين يعيشون فيه، ليظهر سيّدًا لا ينازعه أحد، ومالكًا مطلقًا لكلّ شيء، بالمعنى الإمبراطوريّ، حيث تتحوّل ملكيّة الآخرين بالقوّة.

لم يفكّر الوافد الغريب بالاندماج في المكان الأصليّ، باعتباره إنسانًا وحيدًا انقطعت به السبل؛ فأفكاره انقادت لشهوة مُلك يتوسّع بمقدار ما يبذل من جهد في السيطرة عليه، فبنى لنفسه كوخين؛ أحدهما ريفيّ والآخر ساحليّ، على غرار ما كان يفعله أســلافه الإنجليز. وفي مناجاته الذاتيّة كان يتحدّث عن: بيتي وســياجي وكوخي وببغائي وأشجاري، فقد بسط سيطرته على المكان لكنّه لم ينتمِ إليه، فلطالما كان مشدودًا إلى غيره، وفي نهاية المطاف غالبه شــعور المســتعمِر بعلاقة طارئة مع المكان، وهي علاقة أساسها التملّك وليس الانتماء، ولا بدَّ من العودة إلى المكان الأصليّ، فذلك خطّ اســتباقيّ من خطوط تصفية الاســتعمار، جرى إثراؤه فيما بعد بالمقاومة، فانحسرت الظاهرة الاستعماريّة.

ليس من المســتغرب أن يتحوّل «كروزو» في نهاية الرواية إلى رجل ثريّ بعد أن تملّك الجزيرة بالقوّة، وسجّلها باســمه، ثم قام ببيعها بعد عودته إلى مســقط رأسه، وذلك ما كانت ترمي إليه الشخصيّة الاستعماريّة، فمغامرتها محكومة بالمنفعة، وارتحالها في أصقاع العالم ينبغي أن ينتهي بشيخوخة سعيدة، وثروة طائلة، وسجلّ بالأمجاد. مــن الصحيح أنّ المغامرة الفرديّة قادت الإنجليزيّ إلى الضياع في عالم غريب، فتلك مقدّمة ضروريّة للاختبار، لكنّ ســلوكه الاســتعماريّ أعاد تشــكيل شــخصيّته، فأعاد بناء ولائه للوطن الأمّ، وبذلك كفّ عن كونه فتًى ضالاًّ يزري بالأبويّة، وأصبح مالكًا أثرى ببيع أرض غيره، ومؤمنًا ممتثلاً للقيم الكنسيّة.

---

[9] دانييل ديفو، روبنسون كروزو، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، 2007، ص ص 159-160

[10] م.ن، ص 197

ولا تكتسب فكرة السيطرة على أرض الآخرين معنًى فاعلاً بذاتها، ولذا ينبغي القول بأنّها مهجورة، ولا بدَّ من إعمارها، وهذا يلزم ظهور شخصيّة أصليّة غير مؤهّلة تكون موضوعًا لأفكار المستعمر، فيتحقّق الهدف الذي يتوخّاه بمدّ نفوذه على الأرض والبشر، فيعيد تأهيلهما وصوغهما على وفق رؤيته الاستعماريّة؛ ولهذا اصطُنعت شخصيّة الملوَّن «فرايدي» ليقع نوع من التكافؤ بين الهدف والموضوع، وتكون الخطوة الأولى أن يخلع الوافد الأبيض اسمًا على الملوّن الأصليّ، فيصبح معرفة بعد أن كان نكرة. الغريب هو الذي يقوم بتعريف الأصليّ الذي انتقل بالتسمية من مستوى المجهوليّة إلى مستوى المعلوميّة، وبهذه التسمية بدأ تاريخه الإنسانيّ في ذاكرة الرجل الأبيض.

كانت فكرة إعادة التسمية إحدى أسس الثقافة الاستعماريّة، فحيثما حطّت الأساطيل، وترجّلت الجيوش، ووصل المستكشفون، خلعت على الأماكن من قارّات وجزر ومدن أسماء جديدة، استعير أغلبها من سجل الأسماء الرنّانة للقدّيسين والقدّيسات والملوك والأباطرة والفاتحين، وبهذه الأسماء صكّ المستعمِرون ملكيّة أطراف كثيرة من العالم، وأدرجوها في الأرشيف الاستعماريّ. وما لبث أن تطوّر الأمر إلى تسمية شملت الأشخاص ولم تقتصر على الأماكن.

لا يقبل «كروزو» أن يكون الملوّن الذي عُرّف بالتسمية التي خلعها عليه، نظيرًا له؛ إذ يُحظر التماثل، فينبغي الحفاظ على التباين، فتتأدّى عن ذلك علاقة التبعيّة، وهي علاقة يقوم فيها المتبوع الأبيض بتلقين التابع الملوّن المُثل والقيم والأفكار التي تشبّع بها، وأوّل كلمة يلقّنها له، كيف يقول له بالإنجليزيّة «سيّدي»[11]. فتتأسّس باللغة علاقة تابع بمتبوع، علاقة عبد بسيّد. ثم يزوّده بشذرات من التعاليم الدينيّة، ليهدي روحه الوثنيّة.

ولعلّ الإحالة الدلاليّة لاسم «روبنسون كروزو» لا تبتعد كثيرًا عن الفكرة الراسخة حول ضرورة الابتلاء من أجل اكتشاف الفضيلة، وذلك يلزم عبورًا من حال إلى حال أخرى، فالصليب علامة حاضرة بالتسمية المموّهة للشخصيّة الفاعلة في فضاء السرد، لكنّها مُدعمة بفكرة العبور؛ فباسمه الأوّل أعاد تأهيل الطبيعة، وبالثاني أهّل الأقوام البدائيّة فيها. بذلك العبور تحوّل «كروزو» من الشكّ الدينيّ إلى اليقين، ومن التمرّد إلى حال الطاعة، ومن العداء إلى الولاء. أمّا «فرايدي»، فعبَر بلغة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وعقيدتها، من الرتبة الهمجيّة إلى الرتبة البشريّة، فأصبح ذا هُويّة مستندة إلى اسم ودين، ولكنّه بكلّ ذلك تحوّل من حال الحرّيّة إلى حال العبوديّة.

ولا يخدش التصريح بالأصول الألمانيّة للاسم «كروزو» الذي ورد في مفتتح الرواية، من فاعليته في الإيحاء بالمعنى المركّب لفكرة الاهتداء بعد الضلال؛ فالبطانة الدلاليّة للفعل السرديّ تطلق اختلالاً في التوازن، ثم تعيده بتجربة عبور بحرّيّة تنقل الرجل من قلب الإمبراطوريّة فقيرًا وضالاًّ، ثم ترجعه إليها غنيًّا ومهتديًا؛ ذلك أنّ بلوغ الفضيلة يقتضي ابتلاء النفس ومغالبة الصعاب. ومهما جرى تقليب الجذور الدلاليّة للفظ «كروز» وما يندرج في

---

[11] م.ن، ص 296

نطاقه من ألفاظ، في اللغات: اللاتينيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، القديمة منها أو الوسيطة أو الحديثة، فهي تحيل على فكرة العبور أو الإبحار، وما يترتّب عليها من تغيير ذي بطانة دينيّة تنتقل به الشخصيّة من الحالة السلبيّة إلى الإيجابيّة. وخلف كلّ ذلك ارتسمت الاستعارة السرديّة الكبرى، فبذلك العبور الذي جرت وقائعه فيما وراء البحار، جرى إبعاد الرذائل والأخذ بالفضائل، وتأتّى عنه تمدين إمبراطوريّ لهمج مجهولين جرى تعريفهم بالتسمية.

كان «فرايدي» يجهل مفهوم المُلكيّة، فلا يعرف معنى الألفاظ الدالّة عليها؛ فعالمه الذهنيّ تشكّل في منأى عن فكرة التملّك، وجميع القوم يتشاركون بالأشياء فيما بينهم، والأكثر عسرًا عليه فهم فكرة ثمن الجهد، فلا يقايض جهده بمال، لذلك أجبره «كروزو» بالسلاح على أخذ المال ثمنًا لجهده، وبمضيّ الوقت انتقل المال كلّه إليه، فطلب التابع هذه المرّة أن يقوم المتبوع بخدمته مقابل المال الذي صار في حوزته، لكنّ المتبوع سيّد لا يبيع جهده إلى تابع، فلوّح بسلاحه مهدّدًا، فهو علّمه بالقوّة وقام بمحو علمه بالقوّة نفسها.

صار التابع آلة عمل يستخدمها المتبوع كما يريد. وقد استاء «ماركس» من الأخذ بفكرة أنّ عمل «كروزو» مثال صالح لتحقيق الثروة بجهد فرديّ، فالغاية من عمله كانت إدامة حياته، فيما تقتضي الثروة نوعًا من المداولة، وبظهور التابع انتقل العبء من السيّد إلى العبد، فلم تكن للأموال قيمة من قبل، وصار متاحًا شراء جهده بها، ولكنّ المتبوع أغلق حلقة التداول، فهو يعرف أنّ التابع وأمواله من أملاكه، وكلّما تطوّر العمل في تحسين الجزيرة بأتباع آخرين صارت لها قيمة في سوق العرض والطلب، فانتهى المتبوع ثريًّا بامتلاك الأرض بالقوّة، وتسخير الأتباع بالسلاح.

لم يتوقف طموح «كروزو» عند حدّ، فبمرور السنين، استجدّت أحداث، ووصل آخرون إلى الجزيرة، الأمر الذي جعله مسؤولاً عن تنظيم شؤون الحياة فيها، فإليه تعود ملكيّة الأرض والأفراد، وهو المتحكّم بالعلاقات الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة في مستعمرته، «صارت جزيرتي مأهولة، واعتقدت أنّني غنيّ بالتابعين، وغالبًا ما تخيّلت أنّني ملك على البلاد بأكملها، ولديّ حقّ لا يشكّ به بالسيادة، أمّا بالنسبة لرغبتي فهم خاضعون بشكل كامل كما هو واضح: كنت سيّدًا مطلقًا وسانًّا للقوانين؛ وكلّهم كانوا مدينين بحياتهم لي، ومستعدّين للتضحية بها لو اقتضى الأمر من أجلي. كان واضحًا أيضًا أنّ لديّ ثلاثة أتباع وحسب، وكانوا من ثلاثة أديان مختلفة. كان رجلي «فرايدي» بروتستانتيًّا، وكان والده وثنيًّا وآكلاً للحوم البشر، وكان الإسبانيّ كاثوليكيّ المذهب. على أيّة حال سمحت بحرّيّة العقيدة في أنحاء الأراضي التابعة لي».[12]

قام التمثيل السرديّ في رواية «روبنسون كروزو» بتهديم نسق ثقافيّ أصليّ بُني على مفهوم الاندماج بالطبيعة، وأحلّ مكانه نسقًا آخر قام على مبدأ السيطرة عليها، وذلك أفضى إلى علاقة مقلوبة، فقد أصبح الملوَّن وهو المواطن

---

[12] م.ن، ص 339



الأصليّ تابعًا، والأبيض الوافد متبوعًا، فمديونيّة المعنى التي فرضتها القوّة جعلت الأوّل مدينًا للثاني، وصوِّر الملوَّن بأنّه متوحّش وجاهل، بُعث من طيّات النسيان، وأُدرج في سياق الكينونة البشريّة حينما امتثل لقيم الرجل الأبيض. ثمّ انكشف المغزى المتواري خلف الأحداث والشخصيّات وروح المغامرة، فحينما أفلح الأبيض في العودة إلى مسقط رأسه، ترك أرضًا معمورة، واصطحب معه عبدًا مسمّى له تاريخ ولغة وعقيدة وقيم وسلوك صنعها جميعها الأبيض. وظلّ «كروزو» متّصلاً عبر البحار بالمكان الذي قام بتأهيله وامتلاكه، في دلالة لا تخفى على فكرة ارتباط المستعمرات بالإمبراطوريّة.

إذا وضعت هذه الأحداث والأفكار ضمن الإطار الثقافيّ العامّ، ارتسمت ملامح عالمين: عالم الملوَّنين المملوء بآكلي لحوم البشر الذي لم يؤهّل بعدُ للتسمية المحايدة، إنّما خُفضت قيمته، إذ تواجدت فيه عبثًا كائنات متوحّشة لم تحزْ صفات بشريّة، يشوي بعضها بعضًا، فتُلتَهم اللحوم الإنسانيّة في طقس بدائيّ لا يعرف مفهوم الإثم ولا الخطيئة، وظهر هذا العالم باسم «بلاد المتوحّشين»، حيث انعدم فيه مفهوم الشرف الإنسانيّ. وعالم البيض، وظهرت فيه منظومة متلازمة من القيم والأفكار والسلوك الرفيع، وظهر باسم «البلاد المسيحيّة»، حيث تجلّى الاحترام الإنسانيّ بأفضل مظاهره. النموذج الذي يحيل على العالم الأوّل هو الملوَّن «فرايدي» قبل التحاقه بالأبيض، ثمّ سائر الأقوام من آكلي لحوم البشر، والنموذج الذي يحيل على الثاني هو «كروزو» وسائر الأقوام الغربيّة. ولا يجوز أن تكون المفاضلة قائمة بين العالمين، فلا بدَّ أن تغزو حضارة الرجل الأبيض عالم الملوَّنين ليتمّ الارتقاء بهم إلى مستوى الآدميّة. ولا خيار أمام المتلقّي الذي صيغ وعيه طبقًا لشروط الخطاب الاستعماريّ غير قبول ذلك.

اتّخذ تلازم الرواية والاستعمار في تمثيل المستعمِر والمستعمَر شكلين؛ ففيما يخصّ الذات أنتج التمثيل السرديّ ذاتًا حيويّة وخيّرة وفاعلة وشريفة، وبذلك ضخّ جملة من المعاني الأخلاقيّة على كلّ الأفعال الخاصّة بها، وهنا يمكن مرّة ثانية أن نستدلّ بـ«كروزو» على ذلك، فالرجل المحمّل بقيم الحقّ وقعت على عاتقه مسؤوليّة نشرها في الأصقاع النائية. وفيما يخصّ الطرف الآخر أنتج التمثيل السرديّ «آخر» يشوبه الانفعال والجهل والتوحّش وغياب الفاعليّة وانعدام الشرف. ومثاله العالم المبهم للملوَّنين من آكلي لحوم البشر، وقد ظهرت أطياف مشوّهة لصورهم، وبذلك جرى إقصاء كلّ المعاني الأخلاقيّة عنهم.

وبظهور الرجل الأبيض في عالم الملوّنين اختلّ التوازن، فوقع تضادٌّ بين العالمين، تضادٌّ في القيم والأخلاق والثقافة. وليس ثمّة حلّ سوى إعادة إنتاج جديدة للعالم طبقًا لمعايير القيم الغربيّة. وقد أظهر السرد كفاءة استثنائيّة لقيم «كروزو» المتحضّر وقصورًا واضحًا في قيم «المتوحّشين». وبدون ردم هذه الهوّة سوف تصل العلاقة بين الطرفين إلى طريق مسدود، ثمّ لا بدَّ من انتصار الخير على الشرّ، فرسالة الخير البيضاء ينبغي أن تُنقش في كلّ قلب ينقصه الشرط الإنسانيّ في عالم الشرّ الملوّن، لينتقل بها من مستوى الوحشيّة إلى مستوى المدنية، فينبغي تدجين «فرايدي» وتكييفه واستيعابه، ليس من أجل أن يستقلّ بها بنفسه ويكون حرّاً، إنّما ليخدم سيّده، ويكون تابعًا له، وهذا يسوّغ حالة الاسترقاق والعبوديّة.



6- مسوخ التجربة الاستعماريّة:

اكتسب «فرايدي» صفة التابع بقوّة مباشرة مارسها عليه «كروزو»، فتلك كانت القاعدة الأساسيّة للبرنامج الاستعماريّ في أوّل أمره، ولكنّ مبدأ التأديب والتهذيب بالعنف سرعان ما اتّخذ اشكالاً جديدة، ليس أقلّها ممارسة «العنف الثقافيّ» الذي فرضته الإمبراطوريّات الاستعماريّة لاحتواء الشعوب الأصليّة وتدجينها، وذلك بخلخلة مفهوم الهُويّة، وتخريب فكرة الأصول الثقافيّة، وتلفيق تواريخ مغايرة لا صلة لها بالموروث النفسيّ والخياليّ للمجتمعات المستعمَرة، فصار وجود التابع أمرًا لازمًا فرضته التجربة الاستعماريّة التي شملت العالم.

وقد عرضت رواية «آيات شيطانية» لمؤلّفها الهنديّ «سلمان رشدي» لمسألة التابع المحاكي لقيم الإمبراطوريّة البريطانيّة، الذي يرى أنّ وجوده يتحقّق بمقدار ذوبانه في الثقافة الاستعماريّة ومحاكاتها، فلم تنطو معظم شخصيّات الرواية على وعي ناقد للتجربة الاستعماريّة المهينة للهند، فمُحيت ذاكرتها التاريخيّة، وتعذّر عليها استعادة ماضيها إلاّ عبر حالات من التقمّص والتحوّل. عرض ذلك بمجاز سرديّ طويل رصد الحقائق تلميحًا دون أن يصرّح بها، فارتسم قلق كبير شمل الشخصيّات، وشوّه ملامحها الفكريّة، فظلّت عالقة بين هُويّتين مختلفتين: هنديّة أصليّة لفَظتها، وإنجليزيّة استعماريّة لم تقبل بها.

استندت الأحداث المتخيّلة للرواية على قاعدة فكريّة شائعة في الهند، وهي المزج بين الإيمان الدينيّ والقول بالتناسخ والتقمّص والتحوّل. ولا تجد فكرة التحوّلات مشروعيّة كبيرة لها خارج الثقافة الهنديّة الموروثة، فينبغي أن تفهم في إطارها، وقد جرى تشكيل المادّة السرديّة بخليط من «الأحلام الهذيانيّة» لشخصيّتين رئيستين من شخصيّات الرواية، هما «جبريّل فاريشتا» و«صلاح الدين شمشم»، اللذين فقدا الذاكرة إثر سقوط طائرتهما المختطفة فوق القنال الإنجليزيّ في رحلة لها بين بومباي ولندن، فمرّا في سلسلة من التحوّلات لم يراعَ فيها الترتيب الزمنيّ للأحداث، فخيّمت على فضاء السرد ضروب من الهذيان، استعادت به الشخصيّتان تجارب من ماضيهما البعيد في نوع من الازدراء المبطّن للموروث الهنديّ. وبما أنّهما امتهنتا التمثيل السينمائيّ والمسرحيّ الرديء، فلا غرابة أن جاء تمثيل ساذج للتجارب التاريخيّة والدينيّة في بلدهما يوافق الخلفيّة الثقافيّة السطحيّة للمُمَثّلَين «جبريّل» و«صلاح الدين»، ويطابق الرؤية المزعزعة لهما في الهُويّة والانتماء جرّاء الحقبة الاستعماريّة.

لازمت حال الاقتلاع الثقافيّ الشخصيّات الكبرى في الرواية، فحاولت العثور على بدائل لها في الثقافة الإنجليزيّة التي مثّلتها المستعمِرة السابقة بريطانيا، فكانت لندن محطّ جذب، وموضوع رغبة، وعدّت الحقبة الهنديّة في حياة الشخصيّتين الرئيستين مهمّة، لأنّها رسمت حال الانقطاع والهشاشة، فكان مصيرهما مكافئًا لذلك في نهاية الأمر؛ فـ«جبريّل فاريشتا» صورة متحوّلة من نسخة أصليّة ولدت باسم «إسماعيل نجم الدين». وسميّ بهذا الاسم تيمّنًا باسم «الطفل الذي كان ضحية لأبيه إبراهيم». أمّا دلالة القسم الثاني من الاسم، فهي «نجم الإيمان». لكنّه ما لبث أن «تخلّى عن هذا الاسم العظيم ليتكنّى باسم أحد الملائكة الذي هو الملاك جبريّل».



كان ذلك إكرامًا لوالدته المتوفّاة التي كانت تلقّبه بـ»فاريشتا الذهبيّ» لما كان عليه من عذوبة وجمال. وبالاسم البديل شقّ طريق حياته في مدينة «بومباي» إلى أن انتهى ممثّلاً سينمائيًّا مشهورًا. لا تتوافر للشخصيّة فرصة لتثبت ذاتها في التاريخ الوطنيّ، وتصوغ تجربتها فيه، فتلتحق تابعة في العاصمة الاستعماريّة. وبما أنّ «فاريتشا» تلقّى أفكارًا أوّليّة عن تحضير الأرواح، فقد أصبح شديد الإيمان بوجود عالم غيبيّ، فشبّ عن الطوق،»وهو مؤمن بالله وبالملائكة وبالشياطين والجنّ». ولكن تعذر عليه رؤية أيّ من تلك المخلوقات غير المرئيّة، فأرجع ذلك إلى ضعف في بصره، ولطالما حلم برؤية النبيّ ومحادثته، لكنّه كان يضيق من ذهوله الدائم، «ويضبط نفسه متلبّسًا بالتفكير بطريقة فيها الكثير من الكفر والتجديف». وفي مرحلة من مراحل حياته أصيب بـ «القلق بخصوص عدم نقاء سريرته التي تؤدّي به إلى مثل تلك الكوابيس المزعجة. وكانت عقيدته الدينيّة في نظره مهزوزة، بصورة أحسّ معها بأنّ هذا الجانب بالذات بحاجة إلى اهتمام أكثر من أيّة ناحية أخرى في شخصيّته».[13]

أفضت شهرته السينمائيّة باسم «جبريّل فاريشتا» إلى طمس اسمه الأصليّ، وهو «إسماعيل نجم الدين»، فاختار العزلة وكبح اللذّات، وقاوم الحبّ والرغبات على الرغم من عمله في وسط صاخب، فاتّجه بكلّ جوارحه إلى القراءة، «وأقبل على تلقّي الثقافة بمبادرة ذاتيّة صرفة. وراح يلتهم الأسرار اليونانيّة والرومانيّة التي تستند إلى مبدإ كنية الخلق وتجسيدات الآلهة[14]. فعرف حكايات التحوّل والتصوّف ومذهب وحدة الوجود، واطّلع على حكاية «الآيات الشيطانيّة» التي ورد ذكرها في السيرة النبويّة، فامتلأت نفسه بكلّ ذلك، وسكنه نوع من «الحبّ المطلق»، وقاده ذلك للعمل في مجال السينما الدينيّة الهادفة إلى تجسيد آلهة الخير في الثقافة الهندوسيّة.

بدأت مرحلته الحسّيّة بعد خوض تجربة الشهرة في مجال السينما، «وما لبث أن تحوّل إلى زير نساء، وأصبح يمارس الربا والمخادعة بمنتهى الإتقان»، إذ كان بمنأى عن الشكّ بعد أن عهد إليه تمثيل أدوار آلهة الخير. ونتج عن ذلك أمر خطير، فـ»متعة الجنس الرهيبة التي انغمس فيها جبريّل أدّت إلى دفن أعظم مواهبه، ألا وهي موهبة الحبيب الأصيل المطلق الذي لا يعرف التراجع، التي لم يكن في حياته قادرًا على ممارستها واستغلالها في نفسه»[15]، فانشطرت حياته بين رغبات جنسيّة جامحة وحبّ معطّل، لكنّه مرّ بتجربة مرض غامضة أوصلته إلى حافة الموت، ولمّا شفي بأعجوبة تغيّر بصورة مذهلة، «فقد إيمانه بالله»، فلطالما أمضى أيّامًا خلال مرضه يدعو الله أن «يخلّصه من الأوجاع والمرض»، ولمّا يئس تمامًا «تحوّل إلى السخط والحنق والغضب»، فراح يجدّف بالله، فكان أن بدأ يتماثل للشفاء، فكأنّ ذلك كان برهانًا على عدم وجود الله. وقد جعلت هذه التجارب التربويّة «فاريشتا» ينتهي ممثّلاً محاكيًا، وأقرب إلى أن يكون محتالاً. من الصحيح أنّه شقّ طريقه بنفسه، لكنّ رؤيته الغامضة لنفسه وللعالم الذي يعيش فيه، جعلته يتردّى في سلسلة طويلة من الأخطاء، وشهرته في التمثيل كانت غطاء يستر فيه ضحالة تلك الرؤية.

---

[13] سلمان رشدي، آيات شيطانيّة، نسخة رقميّة مجهولة المترجم، ص 22

[14] م.ن، ص 24

[15] م.ن، ص ص 25-26

وبموازاة ذلك ينتمي «صلاح الدين شمشا والي» إلى أسرة هنديّة إسلاميّة ثريّة، وخوفًا من الخروج على التقاليد الثقافيّة الموروثة، وضعه أبوه منذ طفولته تحت مراقبة شديدة، لينشأ صالحًا في إطار تلك التقاليد. ولأنّ الأب كان يزدري الكتب، فقد أخذ يؤمن بالحظّ والصدفة، ولازمَ مصباحًا سحريًّا آمن بأنّه يحقّق له ما يريد، فنشط لديه التفكير السحريّ، والاتّكاء على موروث الأجداد. أمّا الابن فرسخ لديه أنّ أباه يمضي في مسار لا يوافق التاريخ الصحيح الذي رسّخته الثقافة الاستعماريّة في الهند، حيث لا ينبغي اللجوء إلى الوهم، إنّما إلى مجابهة الواقع، ولا يجوز تفسير الثروة على أنّها من عطايا مصباح، إنّما هي من ناتج العمل، فتكوّن لديه اعتقاد بأنّ «والده سيخنق كلّ طموحاته إذا لم يهرب مغادرًا تلك البيئة..وذلك المنزل».

وفي الثانية عشرة من عمره، «راوده حلم السفر إلى لندن الجميلة..بكلّ ما فيها من جنيهات إسترلينيّة وجوّ رائع، بعدما أصبح يحسّ بالسأم من بومباي وأجوائها المغبّرة وأرصفتها التي تعجّ بالمشرّدين الذين ينامون على الأرصفة. وأصبحت أفضل القصائد بالنسبة له هي تلك التي تتحدّث عن المدن الغربيّة. وعندما زار فريق الكريكت البريطانيّ مدينة بومباي ليواجه الفريق الهنديّ، كان يتمنّى من أعماقه أن يفوز الفريق البريطانيّ الخصم. وحينما بلغ الثالثة عشرة تكرّس في أعماقه إحساس لا رجعة فيه «إما أن يغادر بومباي أو يموت».[16]

ثم كان أن وافق أبوه على إكمال دراسته في إنجلترا، فنصحته أمّه «نسرين» قبل سفره «بألاّ يقتدي بالبريطانيّين في قذارتهم، حيث إنّهم لا يستخدمون الماء في المرحاض ويكتفون باستخدام الورق»، فكان ردّه مستنكرًا بأنّ «إنجلترا بلد حضاريّ عظيم. فكيف تقولين ذلك؟»[17]. ظهر تباين ثقافيّ أفسد العلاقة في العائلة. ثمّ اصطحبه أبوه إلى لندن وألحقه بمدرسة داخليّة وعاد إلى الهند. حيث «قرر صلاح الدين أن يتحوّل إلى رجل إنجليزيّ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، وعلى الرغم من أنّ زملاءه في المدرسة كانوا يسخرون من صوته وطريقته في الكلام ويتحادثون ولا يمنحونه ثقتهم، فإنّ ذلك زاد من تصميمه على أن يصبح واحدًا منهم..وقد تمكّن من تحقيق ذلك خلال فترة قصيرة».[18]

بعد خمس سنوات، أنهى «صلاح الدين» دراسته الثانويّة، وقد تشبّع بعادات المجتمع الإنجليزيّ وتقاليده وثقافته، فانقطعت صلته النفسيّة بمجتمعه الأصليّ، وقبل أن يلتحق بالجامعة، عاد إلى الهند ليمضي العطلة مع أهله، ويختبر مؤهّلاته الاستعماريّة، فلاحظت والدته أنّه «أصبح لا يعجبه شيء، وأنّه ينتقد كلّ شيء في البيت وفي أساليب الحياة»، فنشب خلاف بينه وبين أبيه بلغ درجة الشجار. وقد حاولت أمّه، ومربّيته «كاستوبرا» وزوجها البوّاب «فالاب» إصلاح خلافهما، غير أنّهم فشلوا في مسعاهم، إذ مضى الابن في سلوك غريب انفصل به عن أصله الهنديّ، واندرج في إطار ثقافة غريبة عنهم.

---

[16] م.ن، ص 34

[17] م.ن، ص 35

[18] م.ن، ص ص 35-36



حينما اندلعت الحرب بين الباكستان والهند قلّلت الأسرة من استقبال الضيوف ضمن الحفلات المسائيّة التي اعتادتها، فاقتصرت على واحدة تقام مساء الجمعة، كان «صلاح الدين» يقوم بدور البوّاب الذي يستقبل الضيوف ويرشدهم إلى المكان، ولكنّه «كان يرتدي زيًّا إنجليزيًّا». ثم توفّيت أمّه مختنقة بلقمة من طعامها خلال إحدى نوبات القصف الجوّيّ الباكستانيّ. ولم يتأخّر الأب الأرمل في الانتظار وحيدًا، فتزوّج بعد سنة من سيّدة كانت تحمل اسم الأمّ. عرف الابن بذلك من رسالة جاءته من أبيه وهو في الجامعة الإنجليزيّة، فبدا له أن ما قام به أبوه هو خيانة بحقّ ذكرى أمّه.

حصل «صلاح الدين» على جواز سفر وجنسيّة بريطانيّين حال تخرّجه في الجامعة بلندن، ثم أبلغ أباه بأنّه «صمّم على الإقامة في لندن وأنّه سيصبح ممثّلا»، فغضب الأب، واتّهمه بأنّه فقد الروابط بالأسرة وبالوطن، وسخر منه، وكتب له أنّه سوف يمضي حياته «تحت أضواء المسارح يقبّل النساء الشقراوات على مرأى من الغرباء الذي يدفعون المال للفرجة على مخازيك».[19] فكيف سيواجه أصدقاء الأسرة، وقد تحوّل ابنه إلى ممثّل في البلاد الاستعماريّة بعد كلّ الجهد الذي بذله من أجله، ليتبوأ موقعه في تاريخ الأسرة، وهدّده بأنّ اختياره التمثيل والابتعاد عن مسقط رأسه، سوف يفقدانه حقّ وراثة المصباح السحريّ. أراد الأب ربط ابنه بالجذر الثقافيّ لبلاده، فيما رأى الابن أنّه كلّما ابتعد عن الهند توافرت له فرص تكوين شخصيّة خاصّة به، فقد أهمل الرصيد الثقافيّ لبلاده، وتعلّق بفرديّة ضيّقة أفضت به لأن يكون محاكيًا لنماذج مستعارة من عالم الآخرين. وضح الانشقاق في صلب العائلة، وفي مصائر أفرادها.

تزوّج صلاح الدين من «باميلا لفليس» دون أن يعرف طبيعة شعورها تجاهه؛ فقد كانت عازفة عن مشاركته في كلّ شيء، فكأنّه عبء عليها، وفضلة زائدة في حياتها، فهو وافد من عالم آخر تابع في كلّ شيء للحاضرة الاستعماريّة القديمة. وهي سيّدة إنجليزيّة ذات ميول تروتسكيّة، وكانت تتمنّع عليه بعد أن لاحقها مدّة سنتين، «فإنجلترا لا تمنح كنوزها للوافدين إلاّ بعد ممانعة طويلة الأمد»، ولطالما كانت تنهره وتزدريه، لكنّه كان «يحسّ بحاجة ماسّة إليها»، فالتابع تسكنه حاجة للمتبوع. وقد أخبرته بأنّ والديها الثريّين ماتا منتحرين لديون تراكمت عليهما جراء المقامرة، «ولم يتركا لها سوى ذلك الصوت الارستقراطيّ النبيل الذي يلفت الانتباه إليها لمجرد سماعه، «فكان مثار حسد الفتيات، لكنّها كانت تعاني ضياعًا وإحساسًا بالعزلة ممّا يجعلها مدعاة للشفقة والرثاء. لم ينجبا أطفالاً، وكان يظنّ بأنّه عقيم، فيما ترى هي أنّها العقيمة، وبعد عشر سنوات اكتشف «صلاح الدين» أنّه هو السبب في عدم الإنجاب، فقد كانت مورّثاته «غير متوازنة وغير متألّقة»، وقد قبلته هي تعويضًا عن فقدان أسريّ وعزلة وانهيار طبقيّ شهدته الإمبراطوريّة، ولا يمكن لعلاقة عرجاء أن تثمر، فقد غاب التكافؤ بين الاثنين، وإن جمعتهما حاجة الحياة ليعيشا في منزل واحد.

---

[19] م.ن، ص 38

مرّت على «صلاح الدين» سـنوات طويلة في بريطانيّا، فإذا بـ»الممثّل العصاميّ الذي كوّن نفسه بنفسه» يزور بومبـاي برفقة الفرقـة المسرحيّة التي يعمل معها لعـرض ترجمة هنديّة لمسرحيّة «المليونيرات» لبرنارد شـو على مسارح المدينة. وفد إلى بلاده بمشاعر جديدة، كأنّه غريب يطأ أرضًا جديدة عليه. في أثناء وجوده في بومباي أفرط في احتسـاء الخمر بصحبة أصدقائه في إحدى الحانات، ودار جدل أقرب للصياح بين السـكارى حول قتل الأطفال في ولاية «آسـام» فأصغى للسـجال، ثم شـعر بالاختناق إذ يُشـغل الناس بالصراعات العرقيّة والطائفيّة، فكأن لا صلـة له بـكلّ ذلك، ثمّ قاده أصدقاؤه إلى خارج الحانة، ومنهم صديقة له اسـمها «زينات وكيل» كانت ملازمة له تريد إخراجه من حالته السلبيّة، وفتح عينيه على واقع جديد تمرّ به الهند، فأخبرته بأنّ عودته إلى بومباي حطّمت القوقعة التي يحمي بها نفسه، فأجابها بأنّه يشعر «بالضياع في هذه المدينة التي ولدت ونشأت فيها..وهي تجعلني أحسّ بالدوار، فهي وطني وفي الوقت نفسه ليست كذلك. إنّ هذه المدينة تجعل قلبي يرتعش ورأسي يدور». فاتّهمته «زينات» بقصور الرؤية، فهذه مناسـبة لأن «تسـترجع أصلك الذي ولدت فيه». ولمّا حاولت معرفة مصدر أمواله، «أنبأها بأنّه يقوم بتقليد الأصوات المختلفة في الإذاعات كمؤثّرات صوتيّة»، فسـخرت منه قائلة: «أيّها المسـكين إنّ أولئك الإنجليز الأوغاد يعتصرون إمكانيّاتك ويستعبدونك»، فعمله هذا مدعاة للسخرية، إنّه مقلّد أصوات فحسب، يخفي صوته الخاص وراء أصوات الآخرين.

حـاجَّ «صـلاح الدين» صديقته بأنّه ممثّل «موهـوب في تقليد الأصوات واللهجات»، ومن حقّه أن يسـّخر هذه الموهبـة في الحصـول على المـال، وأخبرها أنّ الإنجليز يسـمّونه «رجل الألف صوت وصوت»؛ فهـو قادر على تقليد اللهجات كلّها، وقد أدّى في إحدى التمثيليّات الإذاعيّة سبعة وثلاثين صوتًا لأشخاص مختلفين، فلا يعوزه أن يقنع المستمعين بأنّه روسيّ أو صينيّ أو صقلّي، بل وحتى يستطيع محاكاة صوت رئيس الولايات المتحدة الأميركية. لقد وجـد في كلّ هـذه المواهب مفخرة يواجه بهـا إلحاح زينب وكيل بالتروّي وإعادة اكتشـاف ذاته. فكلّ ما كان يراه جديرًا بالاهتمام هو براعته في المحاكاة.

كان «صـلاح الديـن» فخورًا بقدراته في محاكاة أصـوات الآخرين، وشريكته في التمثيـل أرمنيّة يهوديّة تدعى «ميمـي ماموليان»، تضارعه في الموهبة نفسـها، وقـد عرضت عليه الزواج، فلمّا أخبرها بأنّـه تلقّى «تربية معادية لليهـود» لـم تبال بذلك، واعتبرت ذلك نقصًا شـأن النقائص الأخرى عند الإنسـان. ولكي تخـرّب صورة اليهوديّة في ذهنـه، قالـت له «زينات وكيل»: إنّك وإيّاها عديما الشـعور، وإنّكما موجودان فقـط من خلال صوتيكما..ومن خلال الشـخصيّات التي تقومان بأدائها»، فأحسّ بأنّها على صواب، وتذكّر أنّ اليهوديّة «كانت مهووسـة بامتلاك العقارات في كلّ بلدان العالم، وعزا ذلك إلى حاجتها إلى التجذّر وتجاوز الشـعور بالتشرّد الذي يكرّسـه فيها الدين اليهوديّ».[20]

---

[20] م.ن، ص 43

ومـا لبثت «زينات وكيـل» أن راحت تغريه في كـره البريطانيّين، فهم ينظرون إليه بدونيّـة، «إنّك تحبّهم كما يحبّ العبد سـيّده، وأقسم على ذلك إنّهم يزدرونك ويركلونك ومع ذلك فأنت تحبّهم»، فشرع يغيّر مجرى الحديث، ويخبرهـا عـن طموحاته للتقدّم في مجال التمثيـل. فاقترحت أن يعود إلى الهند ويحـترف التمثيل، فذلك أفضل له من المحاكاة في بلاد غريبة، ثمّ إنّه وسـيم، والفرصة متاحة له في بلاده، فلن يكون له شـأن خارجها مهما حقّق من إنجـازات. لقـد قبلت به عائدًا إلى الهند حتى لو انفصل درجة عن الواقع بامتهان التمثيل، ولكنّها رفضت أن يكون محاكيًـا في بـلاد الإنجليز، الذين مضوا في تعقيد علاقة تبعيّته لهم، فقـد كان هو وقومه تابعين لهم بفعل التجربة الاستعماريّة، وصار الآن تابعًا برتبة أقلّ من ذلك: تبعيّة بمحاكاة الأصوات.

لم تعرف «زينات وكيل» أنّ صلاح الدين هو ابن الرجل الثريّ «شـانجير شمشا والي» إلاّ بعد أن أخبرها بذلك، فرجته أن يصطحبها معه لزيارة والده، وكان هو يريد أن يصفّي حسابه مع أبيه بعد سوء التفاهم الثقافيّ بينهما. كان الأب يمـضي خمسـة أيام مع زوجته الجديـدة في القصر الجديد المسـمّى «القلعة الحمـراء»، ثم يمضي نهاية الأسـبوع مع ذكرى زوجته الراحلة في البيت العتيق، وفيه تقـرّر اللقاء، فاصطحبها معه، وحالما دخلا البوّابة رأى شـجرة الجوز التي يعتقد أبوه أنّها مسـتودع روحه، فقابله البوّاب العجوز «فالاب» وتعارفا بسرعة على الرغم من مرور زمن طويل على آخر لقاء بينهما، فأعلمه البوّاب بأنّ أباه قطع عهدًا بأن يبقي المنزل مخصّصًا لذكرى الراحلة نسريـن الأولى. وحينما رأى صلاح الدين شـبح أمّـه يمرّ أمامه في أحد الممرّات، يرتدي «سـاريًا» مزخرفًا «بأحرف أبجديّة وكلمات، كأنّه مصنوع من ورق الصحف» صرخ مسـتغربًا، فسـارع «فالاب» يفسّر بأنّ أباه سمح لزوجته «كاستوبرا» ارتداء بعض أثواب زوجته المتوفاة، وأنّ المرأة التي مرّت هي «كاستوبرا» وليس شبح نسرين الأولى.

ثـم حضر الأب الذي بدا متقدّمًا في عمره، شـبه مهـدّم، وفاقدًا لكثير من هيبته القديمة، فجاءته «كاسـتوبرا» بلفافـة تبغ، وجلسـت بجواره، فطوّقها بذراعه، فكان ذلك مثار اسـتياء الابن الـذي رأى في تصرّفه خيانة لزوجته الجديدة، وإهانة لذكرى الأولى، فكان جواب الأب وعشـيقته والبوّاب: إنهم بذلك إنّما يحيون ذكرى الأمّ كلّ أسـبوع بتمثيل حضورها بشـخص «كاسـتوبرا»، فذلك نوع من «العبادة والتأمّل الروحـيّ». ولا يحقّ له بعد غيبة طويلة إصدار أحكام خاطئة بحقّ طقس دينيّ يستعاد فيه حضور الأمّ الغائبة. وكان هو يرى في أبيه شخصًا متّهمًا، فقد راقبه في صباه، وحاول أن يغيّر مسار حياته، وتزوّج بعد وفاة أمّه، وصار يجدّف بعبادة شبحها من خلال المربّية، ثم تملّك المصباح السحريّ الذي مكّنه من الحصول على كلّ شيء دون بذل جهد.

نظر «صلاح الدين» إلى أبيه من سياق ثقافة أخرى، وفسّر كلّ أفعاله في ضوئها، ولكنّه بدا من وجهة نظر الأب عاقًّـا، رمى وراء ظهره بتراث الأسرة وتاريخ بلاده، وهو نسـخة مختلفـة عنه، لا يريد أن يتعهّد أمر عائلة عريقة، أمّا الابن فطلب اقتلاع الشـجرة التي يعتقد والده أنّ روحه تكمن فيها. وباقتراح من الابن جرى التفرّج على تحف تراثيّة من تاريخ المسلمين كان الأب يعتزّ بها، واسترعى اهتمام «صلاح الدين» سجادة رسمت عليها معركة يقودها

حمزة عمّ الرسول، فـ»رأى فيها تجسيدًا للوحشيّة وهوسًا في سفك الدم..والتمتّع الوحشيّ بآلام الآخرين»[21]. ولمّا انتهت الجولة شعر الأب بالفخار لأنّه «رجل يعتدّ بانتمائه وأصالته»، فهذه هي حقيقته، وينبغي الجهر بها، أمّا ابنه فقد «حوّل نفسه إلى مقلّد لكائنات غير موجودة»، فليس له من يرثه ويتابع الطريق الذي سار عليه، فبأفعاله التي جاء بها من بريطانيا سلب أصالته الهنديّة، وقد أيّدته زينات بقبلة على رأسه، وطلبت من الابن أن يمكث في الوطن، فذلك هو مكانه، لكنّه نهرها، واتّهمها بالوقاحة، «قلّة الحياء صفة عامّة بين الهنود. وعليكم أن تعيدوا النظر في فهمكم لمعنى كلمة العار».[22]

شاب علاقة «صلاح الدين» بالحاضرة الاستعماريّة مزيج من العبوديّة والإذلال والتملّك، تجسّد ذلك من خلاله زواجه بوارثة الأرستقراطيّة الإنجليزيّة «باميلا»؛ فقد كانت كناية عن رغبته في امتلاك بريطانيّا، فإذا ما كان لديه أرض مقدّسة فهي إنجلترا، وباميلا «جزء من تلك الأرض»، بل كانت «في نظره بريطانيّا اللعينة كلّها» كما تقول باميلا نفسها. وقد تحقّقت من أنّه «لم يكن يحبّها على الإطلاق كلّ ما كان يستهويه صوتها..ذلك الصوت الذي كانت تفوح منه رائحة فطائر اليوركشاير.. الصوت القلبيّ الضارب إلى الحمرة. النابع من إنجلترا حلم حياته الأبديّ..إنجلترا التي كان يرغب ويسعى بشكل محموم إلى سكناها».[23]

التصق صلاح الدين بزوجته الإنجليزيّة في نوع من التبعيّة الواضحة، ولم يترك ازدراؤها له أثرًا في استعادة كرامته الشخصيّة، فهي رمز للإمبراطوريّة المتعجرفة التي تعيد إدراج أتباعها في الأنظمة الثقافيّة التي تريدها، فغابت عنده إرادة الاستقلال، واضمحلّت الممانعة، وحالما بلغها نبأ خاطئ عن وفاة صلاح الدين بحادث سقوط الطائرة، ارتمت في أحضان عشيق لها، واحتفلت بأن دعت نفسها إلى مطعم فاخر، فارتدت أفضل أثوابها، وتناولت طبقًا من لحم الطرائد واحتست زجاجة من نبيذ ممتاز بكؤوس من الكريستال، فقد كانت تترقّب إنهاء تلك الصلة المزيّفة بينهما. عثرت على بداية جديدة لحياتها مع عشيق من جنسها وثقافتها، وحينما ثملت حلمت بزوجها يقول لها: «إن الأشياء توشك على النهاية...وهذه الحضارة هنالك قوّة ستجهز عليها. لقد كانت حضارة مترفة وتافهة... همجيّة ومسيحيّة...كانت مجد العالم وينبغي أن نحتفل بذكراها قبل أن يحلّ الظلام». هي تفكّر بالبداية وهو يفكّر بالنهاية.

ارتسمت لـ»صلاح الدين» صورة التابع الذي رأى في الهند صورة سلبيّة، ورأى في بريطانيّا صورة إيجابيّة، وكان قد انقطع عن أصل، وأخفق في الارتباط بفرع، فمثاله الأعلى أن يحاكي بحياته وأفكاره وسلوكه كلّ ما يراه في الإمبراطوريّة الآفلة. لقد ارتبط بامرأة احتقرته في نوع من المخادعة بأنّه امتلك شيئًا في عالم الإمبراطوريّة، وبالغ في محاكاة أصوات لا أفعال، فهو لا يستطيع أن يبتكر شيئًا في عالم لا يقبله إلاّ بوصفه مستعمَرًا قديمًا. وقد سرّ

---

[21] م.ن، ص 48

[22] م.ن، ص 49

[23] م.ن، ص 102



حينما لقّب بأنّه رجل الألف صوت وصوت، على غرار الأثر الخرافيّ «ألف ليلة وليلة»، فلا يسمح له إلاّ باحتذاء ظلال الأصوات، وكلّما برع في المحاكاة قُبل ممثّلاً في مسرح زائف للحياة. وبوقوعه في مديونيّة كاملة للإمبراطوريّة الاستعماريّة التي منحته هُويّة المحاكي، ينبغي عليه أن يغذّي كراهيته لبلاده، ويصرّح بنكرانه للموروث الروحيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ، بل ينبغي عليه الانسلاخ عن أسرته، ومعاداة أبيه.

حينما غادر «صلاح الدين» بومباي إلى لندن جلس بجواره في الطائرة رجل بملابس غريبة، وعرّف نفسه بأنّه «يوجين دمدي من الحرس المسيحيّ» فسأله صلاح الدين «هل تعني أنّك رجل عسكريّ؟» فأجابه ضاحكًا «نعم. نعم. يا سيّدي إنّني جنديّ متواضع في جيش العليّ القدير. إنّني عالم دينيّ...وكنت موفدًا في بعثة تبشيريّة في بلادكم العظيمة لمكافحة التوجهّات الداروينيّة التي أخذت بالانتشار بين أبناء شعبكم. وكنت مكلّفًا بمحاربة داروين وكتبه وأفكاره. داروين هذا إنّه الشيطان نفسه، وأنا لا أقبل أن يكون جدّي قردًا من فصيلة الشمبانزي».[24] وتابع ثرثرته بما جعل صلاح الدين لا يرهق نفسه بالمتابعة والإصغاء.

ثم حدث أن اختطفت الطائرة وأنزلت في واحة صحراوية، ولمّا بدأ المختطفون يفرجون عن بعض الرهائن من الأطفال والنساء، واحتفظوا بخمسين راكبًا، ثارت ثائرة المبشّر الذي لم يُسمح له بالمغادرة، فلم تجد المرأة الوحيدة بين الخاطفين «بدًّا من إسكاته بأن ضربته على فكّه السفليّ بأخمص بندقيّتها بعنف أدّت معه الضربة إلى قطع جزء من لسانه، ممّا جعلهم يطلقون سراحه خوفًا من إصابته بالغرغرينا. وهكذا أطلق سراح المبشّر بعد أن فقد الأداة التي تمكّنه من ممارسة مهنته..وحصل على حرّيّته بعد أن فقد لسانه».[25]

يمثل اللسان آلة الواعظ، وحينما يبتر يكفّ الواعظ عن مهمته، إذ لا يمكن الاعتراف بواعظ أبكم. لم ترد إشارة إلى أنّ الواعظ الإنجليزيّ قد نجح في حماية المؤمنين المسيحيّين في الهند من الداروينيّة، ولكنّ المؤكد أنّ لسانه قد بتر بسبب ذلك، فداروين إنجليزيّ، وكان أحرى بالواعظ أن يحذّر بني قومه من مخاطر التفسير العلميّ لفكرة تطوّر الأنواع، لا أن يذهب إلى الهند ليحذّرهم من مخاطر نزعة علميّة لا صلة لها بالدين. فداروين اقترح النظر إلى النسب الإنسانيّ من زاوية التطوّر التاريخيّ، وفرضيّته علميّة، ولكنّ الكنيسة رأت في ذلك إبطالاً للاّهوت جرى الأخذ به منذ طرح الكتاب المقدّس رؤيته لفكرة الخلق.

وليس ينبغي التمحّل في إيجاد تعارض بين فكرة تاريخيّة وعظة اعتباريّة، فلا يراد بالداروينيّة إلاّ عرض الحقائق عبر التجربة، ومن سوء الطالع أنّ ذلك يبطل مفعول الأسطورة التوراتيّة. إذ لم تصمّم فكرة التطوّر الطبيعيّ من أجل نقض الفكرة الدينيّة حول الخلق، إنّما غايتها إثبات فرضيّة علميّة تتّصل بالنوع الإنسانيّ. حلّ الواعظ الإنجليزيّ في مستعمرة قديمة يريد تحذيرها من داروين، ونسي المبشّرين الذين حذّروا من الهندوسيّة

---

24 - م.ن، ص 50

25- م.ن، ص 52

من قبل وأحلّوا المسـيحيّة محلّها، ولم ترد إشـارة إلى بتر ألسـنة أولئك، ولكن جرى التصريح ببتر لسانه. بترت آلة التحذير الكنسيّ، ولكنّ التابع ظلّ عالقًا في أرض الإمبراطوريّة الاستعماريّة.

لا يمكـن تأويـل أحداث رواية «آيـات شـيطانيّة»، إلاّ باعتبارها نسـيجًا سرديًّا مضطربًا يعـوم على الهذيان واللاوعـي وفقدان الذاكرة والرغبة في الأخذ بفلسـفة التحـوّل والتقمّص، ولكنّ تمثيل أحوال التابع الذي شـوّهت هُويّته، وخرّبت سـويّته الإنسـانيّة بالمحاكاة، يمثّل الثابت السرديّ فيها، فقد انحرفت الشـخصيّات عن مسـارها الصحيـح حينمـا انزلقت إلى التمثيـل القائم على المحاكاة، فانفـرط عقدها الأخلاقيّ إذ راحت تشـنّع على التاريخ الدينيّ وشـخصيّاته في نوع من الهجاء السـاذج، الذي يوافق منظور شخصيّات هشّة جرى قطعها عن مرجعيّات ثقافيّـة أصليّة، ولصقها بمرجعيّات أخرى طاردة لهـا، فكان الإفصاح عن ذاتها متعسّرًا إلاّ في إطار هذيان سرديّ لا يعرف الانضباط، فالارتداد الناقم إلى الماضي الدينيّ البعيد هو المكافئ لحالة الانقطاع عن واقع شـوّهته التجربة الاستعماريّة الحديثة.

معنى «الحقيقة» في خطاب ما بعد الحداثة:
كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة

رضوان زيادة
باحث سوري

الحقيقة وخطاب ما بعد الحداثة

تستمدّ ما بعد الحداثة مسمّاها من الحداثة نفسها، فهل تستمدّ مشروعيتها وجدواها منها أيضاً؟ إنّ الخطاب ما بعد الحداثي يقرّ بهذه الصلة ويعترف بها، لكنه لا يحصر خطابه في خانة رد الفعل، فما من أحد يسرّه القول بأنه من فقس الشيطان على حد تعبير إيكو، فهو لذلك يؤسس خطابه كوارثٍ لزمنٍ جديد آن له أن يشقّ خطاه ويعلن وجوده، بعد أن قضت الحداثة نحبها وفقدت مبرر وجودها، فالنقطة البدء إذاً في خطاب ما بعد الحداثة هو صلتها أو انقطاعها عن الحداثة، فالقطيعة لا توجد ولا تتحقق إن لم تكن قائمة على صلة وسيطة تعطي للقطيعة مبررها التاريخي والمعرفي.

وإذا كان سؤال الحداثة نفسه لم يفقد ألقه وجدّته من حيث البحث في معناها الوجودي ومغزاها المعرفي فإنّ ما بعد الحداثة ترى في إعادة استنساخ السؤال نوعاً من التأبيد التاريخي، وتصرّ على قراءة حقيقة الحداثة وفقاً لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقاً لأسسها النظرية والمعرفية، والعالم لا تعني له الحداثة إلا كونها كارثة إيكولوجية وإنسانية، فالحداثة ليست سوى الوجه الأبرز لبؤس العالم المتمادي أرضاً وزمناً.

الحداثة المتآكلة

كيف لنا أن نعرف الحداثة زمنياً أو معرفياً؟ إذ بقدر ما يبدو التقسيم التاريخي سهلاً بقدر ما يخفي إشكاليات معقّدة، فالتطور الخطّي للتاريخ يفرض علينا الإيمان بفكرة التقدم الكلّي التي بلورها هيغل، لكن التاريخ غالباً ما أظهر لنا أنه لم يسر بالخط نفسه أو بالنهج ذاته على حد تعبير فوكو، كما أنّ تحقيب العصور انتهاءً إلى عصر الحداثة يختزن مسبقاً وضع الحداثة كنهايةٍ للتاريخ وكغايةٍ للحضارات جميعها، عليها أن تسعى إليها لتحقيق حلمها في الوصول إليها، يضاف إلى ذلك كلّه الجدل الذي لا يكاد يخفت حتى يحتد ويتعلق بتاريخية المصطلح ولحظة اكتشافه التي تعني حتماً بداية تفكير من نوع جديد.



وإذا كانت الحداثة نتاجاً غربياً محضاً ومحصّلة لسياق التطوّر التاريخي الغربي فهي وفقاً لذلك وريثة لعصور مختلفة تمتد من العصور القديمة فاليونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كثّف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها النزعة الإنسانية، لتأخذ هذه النزعة سمة كونيّة ليس لفضائلها الخلقية فحسب وإنما لتداخل اعتبارات سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية معينة.

فمصطلح الحداثة بتعبير بير بروكر كان بناءً على ما قامت أركانه بعد وقوع الحدث نفسه[1]، فاستخدام اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً بالحقل الأدبي، إذ عنت الحداثة عندها «الجدّة» بما هي أداةٌ للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة، ولا شأن لها بالمضمون، فقد كان ت.س إليوت برمزيته الجديدة يعبّر عن «هوىً» نقدي من نوع جديد لا وجود فيه للإحساس الجمالي أو للرومانسية الشعرية والتذوق الفني بقدر ما تختزن لغته ذروة الحداثة ونهايتها ونشأتها ودمارها الذاتيين، وهنا ستكتسب ما بعد الحداثة أولى رموزها، رغم أنه لدى الكثير من النقاد الأدبيين كان إليوت قد دشّن ما بعد الحداثة وأعلن ولادتها، فهل ستولد الحداثة على يد من بشّر بموتها؟ تلك هي أولى المفارقات الجدلية في علاقة الحداثة بما بعدها.

من غير شك تحتفظ لفظة «الحداثة» بالكثير من قوتها وألقها بسبب ارتباطها بشعور معاصرٍ متميز يعني أننا نعيش في أزمنة جديدة بالكامل، فالحداثة هي وعي جديد، شرط تمكن الغرب من تحقيقه وإنجازه، وأحياناً تفاعل ضدّه من أجل تقويضه وإلغائه.

فالحداثة، وفقاً لذلك، زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقة بعددٍ من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة التقدّم، فهي تتجلّى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبّر عن روح الزمن وفعل العصر. لذلك يبدو من غير المجدي أن نبحث عن تأريخ للحداثة وتقسيم العصور وفقاً لها على اعتبار أنّ اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري واستحواذ أسواق جديدة يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروتستانتي يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرست الحداثة قواعدها الفكرية مع عقلانية ديكارت الذي يعتبره المفكر الأمريكي ما بعد الحداثي ريتشارد رورتي أبا الحداثة ومؤسسها، أمّا هابرماس فإنه يعيد الحداثة إلى عصر الأنوار معتبراً أنها مشروعٌ لم يكتمل بعد[2]، في حين أنّ النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية، وكان ديدنها التجريد والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية والتكعيبية والدادائية والسريالية،

---

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور (أبو ظبي: منشورات الجميع الثقافي، ط1، 1995) ص 20

[2] هابرماز، الحداثة مشروع ناقص، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/حزيران 1986، ص 42

مـع الإقرار بعدم وجود مـا يوحّد هذه الحركات، بل إنّ بعضها جاء ثورة كاسـحة على بعضها الآخر[3]. وإذا كانت الحداثة الأدبية قد فرضت نفسـها على الأدب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية فإنّ التربة الخصبة التي سـاعدت عـلى ولادتها وإنضاجهـا يبدو أنها غير متفقٍ عليها أيضـاً، إذ تتنازعها الثقافة الإنكليزية والأمريكية والفرنسـية، فالنقاد الأمريكيون الجدد في الأربعينيات يقرؤون رموزهم كروادٍ للحداثة حيث إليوت وعزرا باوند ووليامز وغيرهم الذيـن تحوّل الشـعر معهم من قضايا التعبير عن الذات إلى قضايا البناء والإنشـاء مع إعـادة ابتكار تقنيات تدور حول الأسـطورة والخيال والحلم، إلا أنه في الوقت نفسـه نلحظ الحركة الإنجليزية وعلى رأسها فيليب لاركن وأولن وأميس وكيرواك يسـعون إلى العثور على نموذج لبناء شـعري مختلف، ربما لم يجد له حضوراً وكثافة بالأثر الذي تركـه إليوت في الثقافـة الأمريكية، لكنه كان موجوداً بمعنى من المعاني، ممّا يعني أنّ الحداثة الشـعرية ترعرعت في البيئة الأمريكية التي كانت تعدّ نفسـها للدخول في زمن جديد مختلف، لذلك فقد بدت أنها ذات حاجة وجودية لإثبـات تفرّدهـا وتميّزها وتمرّدها عن الرحم الذي خلقت فيه، أي الرحـم الأوربي، لذلك كان من الطبيعي أن يجد رموز الشـعر الحداثيين جمهورهم الأكبر في العالم الجديد، و أن يسـتهجن صوتهم في بلد التقاليد الأرسـتقراطية العريقة، وما يعزز ذلك التفسـير أنّ نقطة الجدل الرئيسـة التي تدور حول الحداثة الشـعرية إنما تتعلق بعلاقتها بجمهورهـا، بين ثقافـة محافظة تصرّ على ربـط ذاتها بالطبقات العليا وبين ثورة شـعرية تعتبر نفسـها صوت الحركات التحررية والاحتجاجات النسوية وحركات الشواذ، لقد كانت تعبيراً عن التمرد على العصر وثقافته وقيمه وإعادة الاعتبار للعامّة والقذارة والشارع، وهذا ما ستبني عليه ما بعد الحداثة رؤيتها وتشقّ لنفسها طريقاً تعبّر دائمـاً مـن خلالها عن حضور الهامش والمنبوذ والمبعد مما يعيد باسـتمرار الالتباس القائـم بين الحداثة وما بعد الحداثة[4] لا سيّما فيما يتعلق بمنشأهما وحدود الفصل والوصل بينهما.

ويبقـى الحقـل الأدبي المجال الأكثر صعوبـة في خلق الحواجز ووضع الفواصل، لا سـيّما مع وجود تداخلات متبادلة بين الحداثة وما بعدها، كما أنّ الحداثة كونها مشروعاً إنسـانياً وحضارياً لم يتبلور في الحقل الأدبي بقدر مـا بدا وظهر في حقل العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة، وأصبحت عندها الحداثة بمثابـة مجموعة قيم متصفة بها تتخلق من خلالها وترسّـخ وجودها في العالم عبر ثوارت تقنية ومعلوماتية متكاملة، لذلك نعود مجدّداً مع السؤال الأزلي: ما الحداثة؟ بعد أن فشـلت كل المحاولات التقريبية للبحث عن شـهادة الميـلاد، يبقى إذاً الرهان على تحديد الظاهرة بعددٍ من المفاهيم المقاربة لمشروعها، والتي اتسمت تاريخياً بها وتجلّت في مظاهرها.

---

[3] Malcom bradury and games Macfolane (edites), Modernism (18901930-), Harmond worth, 1967

وقد ظهر للكتاب ترجمتان: الأولى بعنوان: حركة الحداثة، ترجمة عيسى سمعان (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) والثانية بعنوان: الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط2، 1995).

[4] يصر ليوتار على كتابة ما بعد- الحداثة بهذه الصيغة أي بوضع الرابط، في حين لا يضع هذا الرابط غالبية الكتاب والباحثين الأمريكيين، ومع الإقرار بأن مسألة الكتابة ليست ثانوية تماماً طالماً أننا نتحدث عن مفاهيم ما بعد الحداثة إلا أننا آثرنا عدم وضع الرابط تماشياً مع غالبية الباحثين في هذه الظاهرة، وللمزيد فيما يتعلق بتحديد مفهوم ما بعد الحداثة راجع ما كتبه إيهاب حسن، نحو مفهوم لـ»ما بعد الحداثة«، الكرمل، العدد51 ربيع1997، ص12 وما بعدها

يظهر عندها مفهوم العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، لا سيما وأنّ العقلانية قد اتخذت مع ديكارت باعتبارها أساس الحقيقة والمعرفة، إنها القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون، ففكرة الحداثة إذاً مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية، كما يصرّ على ذلك آلان تورين في قراءته لمشروع الحداثة[5]، ولكنه يتساءل هل ترتدّ الحداثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدّم العقل الذي هو أيضاً تقدّم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتماءات والثقافات التقليدية؟ إنه يرى أنّ المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على ذلك، وإنما أراد هذا المشروع أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرةٍ أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء، فالحداثة تصوّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجرّد من كل تحديدٍ للغايات النهائية.

لقد جعل ليبنتز Leibnitz من مبدأ العقلانية سبب الوجود وغايته، فلكلّ شيء سبب معقول حسب قاعدته الشهيرة، فالإنسان قد تحوّل من متأملٍ للكون ومعجبٍ ببديع خلقه إلى غازٍ له منقّبٍ عن أسراره، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن أسبابه المعقولة مميزاً إياها عن الأسباب غير المعقولة، إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمدّه بمعرفة أسرار الموجودات، ويمنحه سلطة على الكون، ويستعيض به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة.[6]

لقد عاد ليبنتز إلى الرؤية الأرسطية القديمة القائمة على رفض التناقض[7] مستلهماً في مونادولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التي كانت التصورات السائدة آنذاك حول الميكروبات ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى، ممّا ساهم بشكل كبير في ترسيخ قيمة العلم وفق أسسه التجريبية، فالعلم بدا ثمرة رئيسة من ثمار العقلانية التجريبية مع ليبنتز، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن تنتهي العقلانية إلى نوع من ترسيخ الذاتيّة، ذات الإنسان العليا، التي فكت ألغاز الطبيعة وسيطرت عليها وتمكنت من كشف سرّ العالم وفضّ مكنوناته، فقد أضحى الإنسان يدرك نفسه كذاتٍ مستقلة، ذاتٍ لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة، بل تروّض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمعيار الإنساني، فالحداثة كما عبّر هيدغر هي عصر انبثاق تصوّرات الإنسان عن العالم.

---

[5] آلان تورين،نقد الحداثة،الحداثة المظفرة، ج1،ترجمة صياح الجهيم (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص 16

[6] محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة، حوارات منتقاه من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1996) ص 13، وللمزيد فيما يتعلق بمسارات الحداثة وتحولاتها، راجع: محمد سبيلا، التحولات الفكرية للحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 110-111، ربيع- صيف199، ص30.

[7] جون كونتغهام،العقلانية،ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997) ص 7

وأيضاً: برتران سان-سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 2000).

ألم يصبح الإنسان سيّد العالم أجمع؟ لذلك لن تجد خياراته حواجز أو تقف أمام طموحاته عقبات، فخطّ التقدم يسير قدماً إلى الأمام ما دامت رغباته تتوافق دوماً مع ما يحققه.

لذلك يشكّل مفهوم التقدم الكلّي القائم على أساس التطور الخطّي للتاريخ مفتاحاً رئيساً لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ، وتحقيقه يشكّل الرهان الرئيس المفروض على العقل البشري، وهنا لا نلحظ اختلافاً كبيراً بين الفلسفتين الماركسية والليبرالية فيما يتعلق بمفهوم التقدم، وإن كانت الماركسية تضعه كبديلٍ عن التاريخ نفسه عندما تمجده ليصبح الصراع الطبقي مدخلاً رئيساً من أجل إنجاز التقدم التاريخي، ولذلك ظهرت مقولة نهاية التاريخ مبكرة عند هيغل، ليعود فوكوياما ويستثمرها في سياقٍ آخر مختلف معتبراً أنّ التاريخ انتهى الآن لحساب الفلسفة الليبرالية التي سادت العالم وأصبحت بمثابة المنتهى لجميع الحضارات[8]، ومفهوم التقدّم كان حاضراً أيضاً في الفلسفتين النازية والفاشية وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه، ومهما يكن فإننا نستطيع القول إنّ التقدم التاريخي شكّل الحامل الرئيس للحداثة وبنيان مشروعها، لذلك كان لا بدّ أن تركّز فلسفة ما بعد الحداثة بشكل أوليّ على نقض مفهوم التقدم التاريخي وإبرازه بشكل كارثي، وهذا ما جعل ما بعد الحداثة تدخل في جدلٍ دائم ومستمر مع الحداثة، بل إنّ وجودها مرتبطٌ بضرورة نقدها، وهذا ما استدعى هابرماز إلى القول بأننا بدلاً من التخلي عن المشروع الحداثي لحساب الفوضى التي يطلق عليها ما بعد الحداثة علينا أن نجدد المشروع الحداثي عن طريق ترميم أخطائه وتجاوزها، فما بعد الحداثة لا تتحدد إلا انطلاقاً من الأقانيم التي أسست عليها الحداثة رؤيتها للعالم والعكس صحيح أيضاً.

مع ظهور التيار ما بعد الحداثي اكتشفنا الحداثة بشكل مختلف وتمكّنا من التعرف عليها، ليس فقط في ضوء مشروعها التاريخي الغربي وإنما في آثارها وحقولها المختلفة، مما جعل الحداثة وإرثها التاريخي تبدو متآكلة وبالية، وعلى حدّ تعبير ليريس (فالحداثة أصبحت لاغية في هذه الأزمنة الكريهة، إنها شيء تجاوزه الزمن، لقد كفّت الحداثة عن أن تكون حديثة)[9]، وتكاد الأدبيات الحديثة تستغرق في وصف «أزمة الحداثة» وفي بيان رثاثتها وتناقضاتها بحيث غدت هذه الأدبيات ليست مقتصره على تيار أيديولوجي معين بقدر ما أصبحت نقطة البدء في القول الفلسفي والأدبي والسياسي والمعماري والفني وغير ذلك، فنحن لا نعيش أزمة وحيدة محددة بقدر ما كشفت الحداثة عن أزمات عديدة جائلة في كل الأرجاء[10]، ضمن هذه المشروعية المعرفية سيجد تيار ما بعد الحداثة مبرراته النقدية وسيجد في أقانيم الحداثة القائمة على مفاهيم العقلانية والتقدم والذاتية والتنوير صنميات أسست للفجائع الإنسانية المتزايدة بحيث بدا التقدم التقني غاية، في حين لا ينظر إلى الكوارث الطبيعية والإنسانية التي أنتجها. باختصار لقد فقدت الحداثة مبرر وجودها، وكان لا بد من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم

---

[8] فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، فؤاد الشايبي، تقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

[9] حسان العرفاوي وروبير سانتو – مارتينو، الحداثة وما بعدها، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-1999،11، وللمزيد، انظر: كاظم جهاد،من نقد الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد52، صيف1997، ص167

[10] هنري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد (بيروت: دار ابن رشد، 1983) ص 45



جديـد، إذ يبـدو المثقفون ما بعد الحداثيين الأكثر بعداً عن تقديم تصـور كهذا أو أن يجعل هدفه ذلك، إنهم يرون ضرورة انهيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكدنا نرتهن إلى الأبد في حبائله.

فلاسفة التشكيك[11] أو الثائرون على الحداثة:

كان فرويد قد تحدّث في مقالٍ له عام 1971 تحت عنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي» عن الجراح النرجسية التي مُنيَ بها الإنسـان منذ نشأته، فكوبرنيكوس قلب معادلة المركزية الأرضية في النظام الكوني، وقرّر أنّ الأرض هي التي تدور حول الشـمس وليس العكس كما كان شـائعاً في النظريات التقليدية واليونانية القديمة، مما جعل مركزية الإنسـان باعتباره سـيداً للكون تتعرض للاهتزاز والاختلال، إذ أصبح تابعاً للنظام الشمسي وليس مركزاً للكون والنظام الفلكي، ثم جاء داروين ليصيب الإنسـان بجرحٍ آخر عندما اكتشـف أنّ أصله ليس سـامياً أو إلهياً وإنما يعود أصله إلى السلالة الحيوانية، فالإنسان الذي اغترّ بنفسه معتبراً أنه سيد البشرية وأصلها على هذه الأرض وجدَ أنّ نسـله يعود إلى القرد، أما ثالث الجراح فكان مع فرويد نفسـه عندما اعتبر أن الإنسـان ليس سـيد نفسـه ومالك قراره، فالنفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها، إذ تحت سـطح الوعي يكمن اللاشـعور حيث تصنع قرارات الإنسان الأكثر مصيرية، وهكذا أصيب الإنسان بجرحٍ نفسي بعد الجرحين الكوني والبيولوجي، فالإنسان الذي طالما تباهـى بحيازته ملكة الوعي، ها هـو ذا يفقد امتيازه ذاك عندما أكّد فرويد أنّ الوعي متعين بالعمق اللاشـعوري أكثر منه بالسطح الشعوري، إذاً لقد أحدث كوبيرنيكوس وداروين وفرويد ثورة في الوعي والتأويل، ولم يتحقّق ذلك عـن طريق اختراع غير المألـوف أو غير المتخيل بقدر ما أعطوا معنى جديداً لشيء أبرزوه وأظهروه، فمعهم تغيّرت علاقتنا مع الطبيعة والذات والأصل، مما أضفى رؤية مغايرة عزّزت مشروعية الإنسـان الغربي نفسـه في مشروعه الحداثي رغم أنه أصيب بجراحٍ نرجسـية آلمته لكنها فتحت أمامه آفاقاً جديدة مختلفة كلّية عن السـابق، فالشـكّ والنزعة النقدية كلاهما جعلا ديكارت يؤسـس ترسـيخ الذات الإنسـانية ويدشّـن مشروعه العقلاني الذي ستنبت منـه بـذور الحداثة في أولى خطواتها، لذلك من الطبيعي أن تكون بذور ما بعد الحداثة تبدأ من الشـك، فما قام به ماركس ونيتشه وفرويد الذين هم فلاسفة التشكيك كما يطلق عليهم مفكرو ما بعد الحداثة أنهم أسسوا لإمكانية قيام تأويل جديد على حد تعبير فوكو[12]، فهم لم يضفوا معنى جديداً على أشـياء لم يكن لها معنى، وإنما غيّروا في الحقيقـة طبيعـة الدليل، وبدلّـوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها، وهنـا يدخل فوكو في عملية تأويل للتأويل الذي قام به كل من ماركس ونيتشـه وفرويد في قراءة المشروع الحداثي، فمفهوم السـطح شـديد الأهمية

[11] كان بول ريكور أول من أطلق على كلٍ من ماركس وفرويد ونيتشه لقب أساتذة التشكيك، ويشرح ذلك قائلاً (لو عدنا إلى القصد المشترك فيما بينهم لوجدناه في اعتبار الوعي أولاً وفي مجموعه وعياً «زائفاً». إن الفيلسوف المكوّن في مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء قابلة لأن يشك فيها، وأنها ليست بالشكل الذي تظهر فيه، غير أنه لا يشك في أن الوعي ليس كما هو يظهر لنفسه، ففي الوعي يتطابق المعنى مع الوعي به، منذ ماركس ونيتشه وفرويد أصبحنا نشك في ذلك، فبعد الشك في الأشياء دخلنا في مرحلة الشك في الوعي نفسه) محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية، العدد8/7، أيار /حزيران 1991، ص57

[12] ميشيل فوكو، نيتشه ـ فرويد ـ ماركس، والمقال عبارة عن نصٍ شارك به فوكو في ندوة حول نيتشه، وترجمه عبد السلام بن عبد العالي في مجلة الكرمل.

عنـد ماركـس، ذلك أنّ ماركس بيّن أنّ كلّ ما يوجد من عمق في مفهـوم البرجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سـطحيات، وهنا يتقاطع ألتوسـير مع فوكو في قراءتهما أو تأويلهما لماركس، فحسب ألتوسير لا تعـترف النظريـة التاريخية لماركـس بوجود الذات ولا الفاعل التاريخي، على عكس ما يشـيع لدى الماركسـيين الأرثوذكسـيين، وهو لذلك يستعير مصطلح القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) من غاستون باشلار ليعيد توظيفه في التطـور الفكري لماركس، إذ يقسـم حياتـه الفكرية إلى مرحلتـين كبيرتين لا توجد بينهما اسـتمرارية بقدر ما تترسخ القطيعة[13]، فالمرحلة الأولى والتي هي مرحلة الشباب تمتد إلى كتاب (الأيديولوجيا الألمانية) عام 1845 حيث كان ماركـس واقعاً تحت تأثير الفلسـفة الهيغلية مركّزاً على الإنسـان بوصفه وعيـاً وإرادة، وعلى التاريخ بوصفه غايـة وتقدماً، أمّـا في مرحلته الثانية أو مرحلة النضج فقد أعاد ماركس النظر في العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا والواقـع، فلـم تعد الأيديولوجيا مجرد وعي زائف أو غير مطابق للواقع يكفي إعادة تصويبه حتى يتمّ التخلي عنها ونبذها مثلما تبشّر بذلك النظرية الوضعية استناداً إلى سلطة العلم، بل هي علاقة متينة بالوجود الاجتماعي للأفراد وليست مجرد بنية فوقية مضافة إليها[14]، وسيخضع ماركس إذاً لعملية التأويل المضاعف كما يسميها امبرتوايكو، سـيصرّ الفلاسـفة الجدد[15] على قراءة ماركس بوصفه ناقداً للحداثة ومقوضاً لأسسها، بل إنّ دريدا سينعش طيف ماركس بوصفه روحاً متجددة علينا أن ندعو إلى تكاثرها والنهل من ينبوعها[16]، وبمحاذاة ماركس سيُعاد اكتشاف فرويد من أجل تأويله أو بالأصح تأوّله، ذلك أنّ فوكو يصرّ باستمرار على قراءة فرويد بوصفه نيتشوياً.[17]

حيث لم يقرأ المرض على أنه نتيجة صدمة، بل حاول أن يبحث عن الاسـتيهامات الكامنة في منطقة اللاشـعور الخفي الذي يحكم الإنسـان، وبذلك أهمية الإنسـان من وجهة نظر فرويد لا تكمن في كونه كائناً عاقلاً، ولا في كونه ذاتـاً قاصدة وواعية متحكمة في نفسـها، ولكن بوصفه كائناً حيوياً له حاجاتـه ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة ودوائر اللاوعي، ففرويد هزأ من الحداثة ومشروعها القائم على العقلانية والأنسنة عندما ردّ العقل نفسه إلى دائرة اللامعقـول باعتبـاره أحد منتوجاته ومفاعيلـه، فالمعقول أصبح طريقاً لـ«اللامعقـول»، وهذا ما دفع جاك لاكان لوصف التحليل النفسي الفرويدي بأنه يكشف لنا عن البنيات اللاشعورية التي تتحكم بسلوك الإنسان الذي لطالما اعتبر نفسه أنه الأكثر تحكّماً بحركاته والأشد عقلاً لها ووعياً بها.

---

[13] لويس ألتوسير، قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة: 1974).

[14] رفيق عبد السلام بوشلاكة، مأزق الحداثة والخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، إسلامية المعرفة، السنة 2 شتاء 1996، العدد 6، ص 110

[15] لا تحيل عبارة الفلاسفة الجدد إلى التاريخ الزمني بقدر ما تعبر عن ممارسة جديدة للفلسفة وإعادة قراءة لمفهومها ووظيفتها بشكل مختلف مع دولوز وفوكو ودريدا وغيرهم بحيث لم تعد الفلسفة تلك الأبنية المعرفية الكبرى التي تجعل من مهماتها إعادة تفسير العالم والبحث في أسئلته الميتافيزيقية وإنما أصبح دورها يتحدد في اجتراح المفاهيم والأدوات المعرفية بوصفها وسيلة التعرف على الذات والآخر بما يؤكد في النهاية نزعة الاختلاف ويرسخ التعدد والتنوع والمغايرة.

[16] جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة د.منذر عياشي (حلب: مركز الإنماء الحضاري: 1995).

[17] إشكالية التأويل كانت حاضرة لدى ميشيل فوكو في العديد من دراساته وللمزيد حول ذلك، انظر بودومة عبد القادر، إشكالية التأويل بين ريكور وفوكو، كتابات معاصرة، العدد38، آب/أيلول 1999، ص81

أما نيتشه نبي ما بعد الحداثيين ورسولهم ـ كما يصفه البعض ـ فقد تعرّض إلى علميات بعث وإعادة تأويل واستعادة مستمرة، فالنقد النيتشوي للحداثة أسّس لتيارٍ خاص به، تيارٍ يسعى إلى تقويض بداهات العقلانية الغربية وكلّ القيم الملازمة لها عن طريق رفضه للقول بمنطقية الوجود أو الإيمان بغائية الكون، ذلك أنّ النماذج المنطقية التي يثبتها فلاسفة الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون أوهاماً يصرّون على معايشتها من أجل حفظ تماسكهم الوجودي، وهكذا يمكن التأكيد بكامل الشرعية على حد تعبير جياني فاتيمو أنّ فلسفة ما بعد الحداثة إنما ولدت في كتابات نيتشة، وبشكل أخص عن مجموعة الأعمال التي كتبها بعد كتابه (إنساني مفرط في إنسانيته)[18] وهي تشتمل على كتابي (الفجر) في عام 1881 وكتاب (العلم المرح) عام 1882.[19]

إنّ نيتشه في نصه (إنساني مفرط في إنسانيته) ينظر إلى الحداثة بوصفها انهياراً، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى قوة مخلّدة، بل يسعى إلى إحداث انحلالها عن طريق تحذير النزعات التي تتسم بها، وذلك بإجراء نقد للقيم العليا في الحضارة مما يؤدي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وانعدام كل أساس للاعتقاد بأساس، أي لواقع يتأسس على الفكر وهذا ما يسميه نيتشه (إرادة الحقيقة) إذ لم يتبق للحياة والعالم معنى سوى إرادة القوة المحضة.

لذلك لن يكون بالإمكان الخروج من الحداثة بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن مخرج آخر، وهنا نصل إلى اللحظة التي يمكن تحديدها بوصفها لحظة ميلاد ما بعد الحداثة[20] على غرار إعلان موت الإله في كتاب (العلم المرح) وهنا يمكن المماثلة بين صرخة نيتشه في (موت الإله) التي كانت بمثابة الإعلان عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ماهية له، وبين مفهوم نيتشه عن (العود الأبدي) إذا تأولناه على أنه الكشف عن ماهية الحداثة بوصفها حقبة إرجاع الوجود إلى الجديد، فموت الإله كان ضرورياً بالنسبة لنيتشة لأن الإنسان لا يتحمل أن يترك شاهداً عليه على قيد الحياة[21] وبتعبير نيتشه نفسه (لقد وجب للإله حقاً أن يموت، لأنه كان يرى عمق الإنسان وخلفيته، كل عاره وقبحه المخفيّن، كانت شفقته بلا حياء، كان يتسلل إلى الثنايا الأشد قذارة، هذا الفضولي، هذا الفاقد للتحفظ، محسوس الشفقة هذا، لقد وجب أن يموت فقد كان ينظر إليَّ بلا انقطاع، أردت الانتقام من هذا الشاهد أو أن أكف عن الحياة).

بعد موت الإله سيكتشف الإنسان أنّ هذا العالم لن يكون حقيقياً، إنه عالم وهمي واختراع قائم ما وراءه، فالعالم ليس مبنياً إلا على حاجات الإنسان النفسية الخاصة به، فهو ليس مؤسساً إطلاقاً على الإيمان به، لكن المرء

---

[18] نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998).

[19] نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حساب بورقية ومحمد الناهي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط1، 1993).

[20] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص 187، وانظر: فتحي المسكيني، نيتشه «نابتة» الحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 118 - 119، ربيع وصيف 2001، ص 30

[21] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د.ت]).

لا يتحمل هذا العالم الذي لم تعد له الإرادة لنفيه، لذلك فقد وصل المرء إلى الشعور بانعدام قيمة الوجود حين فهم أنه لا يمكن تفسيره في مجمله لا بواسطة مفهوم «الغاية» ولا بواسطة مفهوم «الوحدة» ولا عبر مفهوم «الحقيقة» لا يصل إلى شيء، لا يبلغ شيئاً بهذه الطريقة، إنّ الوحدة الإجمالية مفتقدة في تعدد الصيرورة، إذ ليست ميزة الوجود في أن يكون «حقيقياً» بل أن يكون «زائفاً»، فلم يعد للمرء أي مبرر لإقناع نفسه بوجود عالم حقيقي، باختصار، إنّ مقومات الغاية والوحدة والكينونة التي أعطينا بفضلها قيمة للعالم إنما نستعيدها منه، ويبدو العالم كما لو أنه فقد كل قيمة[22]. فإرادة القوة كما يرى بيير بودو تمثل آخر جهدٍ نيتشوي للسيطرة على الزمن، فالإنسان والعالم اللذان تحركهما إرادة القوة يخلقان العودة الأبدية في الوقت ذاته الذي يعطيانها فيه، فلا تعود بناهما الزمنية تتعاقبان في التطور، فهما يقفان جامدين متناغمين مثل خواء مليء بالوعود، مهدّدين مثل كائنات كاملة على وشك الدمار لهذا السبب فإنهما إذ يجمدان نفسيهما في الحيّز، يحاولان أيضاً أن يجمد الزمن فيهما لكي يعيدا تقويمه، لإفقاده دواماً كان يحركهما، وكذلك لأجل إعادة الزمن لجوهره ولعدمه الأولين، فكل شيء يحدث كما لو كانت إرادة القوة أولاً رفضت لتلويث الزمن والحياة، وكما لو كان المقصود من الحياة أن تتوقف في الزمن لإفقاده معنى حضوره ووجوده، وهكذا بات الزمن البعد المطلق لإرادة القوة التي ليست كذلك إلا بفضل وجود نوع من الغائية تصطدم بالزمن الكوني الذي يصبح «زمناً من دون هدف» في الوقت ذاته الذي يكون فيه محتوماً لكي تبقى إرادة القوة في حالة التوتر، أن نعرف أنّ جهدها محكوم عليه بالفشل وأن تعرف أنها محكومة بالبقاء أيضاً خارج الزمن، فما يمتلكه المرء بالفعل لا يعود يمكنه أن يريده[23] وتستغرق فلسفة نيتشه العدمية لتضع الإنسان في حكم البعث الأبدي حتى في حال النجاح، فمسعاه لا معنى له لأنه ينزع نحو مماهاة مستحيلة بين إرادة القوة والزمن المنفصلين، وهذا ما يمد فلسفة ما بعد الحداثة بالمشروعية الفلسفية عن طريق اتصالها التأويلي المستمر مع نيتشة بوصفه العدمي أو العبثي الأول، فالتأويل كما انتهى إلى ذلك فوكو في قراءته لنيتشه تجربة أساسية، إذ كلما أغرقنا في التأويل نقترب، في الوقت ذاته، من منطقة شديدة الخطورة لا يرتد عندها التأويل على أعقابه فحسب، بل يختفي كتأويل، محدثاً معه اختفاء المؤوّل ذاته، فبما أن النقطة النهائية للتأويل تظل دوماً نقطة تقريبية، فإن ذلك يعني وجود نقطة انفصال، تلك النقطة التي ينتهي إليها التأويل ليصبح مستحيلاً، عندها نصل إلى شيء شبيه بتجربة الحمق أو الجنون[24] كما انتهى نيتشه تماماً إلى ذلك في أيامه الأخيرة[25] حيث بدأ الهذيان رفيقه الدائم وخمدت روحه أو اضطربت التي لطالما بحثت عن المجد والعظمة، وإذا كان نيتشه قد عاش أفكاره، وهذا قلما يتحقق للفلاسفة،

---

[22] جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1998) ص 102

[23] بيير بودو، نيتشه مفتتاً، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 143

[24] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو تعريب سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط2، 1983) ص 13

[25] من الممكن القول أن حياة نيتشه الشخصية كانت مصداقاً عملياً لفلسفته وهذا ما أعطى أفكاره بعداً استثنائياً ذلك أنها تنطلق من تجربة أنطولوجية معيوشة، لذلك من الضروري الاطلاع عن العلاقة الجدلية بين التجربة الشخصية والتجربة الفكرية خصوصاً بالنسبة لنيتشه، انظر: رودولف شتاينر، نتيشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة وتقديم حسن صقر (دمشق: دار الحصاد، 1998) وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عام 1895 أي إبان حياة نيتشه مما يضفي على الكتاب أهمية استثنائية لا سيما فيما يتعلق بطبيعة فهم معاصريه له خاصة أنه تصدى للكثير من مسلمات عصره وعمل على نقضها من جذورها، وللمزيد حول حياة نيتشه الشخصية انظر:

Nietzschein Turin: An Intimate Biographe, Lesley chambenlain, picador,1997



فإنّ عدميته الوجودية كانت مصداق خطابه العدمي الذي لم يقرأ فيه دعوة إلى مجرد السلب أو العبث بقدر ما أراد إحصاء مظاهر المرض أو الإنهاك التي تعرضت لها القيم في المجتمعات الحداثية، لقد أراد نيتشه أن يبعث الروح في خواء الإنسان، أن يخلق معنى وجوده ويتحمل مسؤوليته في إدارة مصيره ووضع مستقبله بصورة لا تأسره فيها هوية مسبقة أو تعريف حاسم ونهائي[26] وهذا ما يجعل نيتشه معاصراً لفكر المعاصرين أو ما بعد حداثي أكثر من الذين يعيشون العصر لكنهم لا يمتلكون روحه مما يجعل الحاجة لاستعادته ليست مشروعة فحسب[27] وإنما جزء من مشروع الوصل الفلسفي القائم على ابتعاث الرواد من أجل اجتراح الجديد والكشف عن السابق، لكي يكون اللاحق وارثاً شرعياً ومالكاً لنبوءة الماضي التي لا يحدسها إلا رواد الذاتية وليس نيتشه إلا أولهم ونبيهم المتجدد، ولذلك لن نرى غريباً أن يصر هيدغر على اعتبار نيتشه ميتافيزيقيا[28] ولكن بمظهر جديد، حيث ستعني الميتافيزيقا عند هيدغر الأنطولوجيا، فإرادة القوة التي أعلنها نيتشه يستعيدها هيدغر في إرادة القدرة، إذ لم يعد الوعي تصوراً نظرياً بل صار حساباً تابعاً للقدرة، قدرة المرء في تحويل الوعي إلى معرفة لا تقيم حساباً إلا لذاتها، وعندها يتم تحقيق تجاوز الميتافيزيقا الإشكالية الرئيسية التي حكمت تفكير هيدغير في معظم أعماله، فقد كان يصر على أن نوجه ضرباتنا إلى الميتافيزيقا داخلها، لأن حلم تجاوزها لن يتحقق بدون ذلك.

فتطوّر فكر هيدغر الذي بدا واضحاً في كتابه «الوجود والزمان»[29] قاده إلى ضرورة العمل من أجل تدمير تاريخ الأنطولوجيا، مما جعله يؤكد على التطابق الجذري بين مهمة الفكر وعمل التدمير أو التفكيك، وهنا ستكون نقطة البداية لدى دريدا الذي سيعيد قراءة هيدغر وفقاً لأدواته المعرفية والمنهجية الجديدة.

إنّ الوضوح الكبير في تقارب مراحل السيرة الفكرية لكلّ من نيتشه وهيدغر يكشف أنّ النتيجة العدمية للانحلال الذاتي لمفاهيم الحقيقة والأساس لدى نيتشه تجد ما يوازيها في «اكتشاف» هيدغر للسمة «الحقْبية» للوجود عند هيدغر، إذ ما عاد بإمكان الوجود أن يعمل بوصفه أساساً لا بالنسبة للأشياء ولا بالنسبة للفكر، فإذا انتقلنا إلى الإشكالية المركزية لدى النقاد ما بعد الحداثيين في هجومهم على الحداثة وجدناها تتمحور في اعتبارهم أنّ الحداثة تفتقد الأساس الذي انبنت عليه أو انطلقت منه، بمعنى غياب الأسس الموضوعية لأفكار التقدم والعقلانية والتنوير وغيرها، فهذه القيم تجد شرعيتها من حقلها الميتافيزيقي وليس من أساسها الموضوعي الذي تفتقده، وما زالت الحداثة بعد قرون تبحث عنه، لذلك ظهر الفكر ما بعد الحداثي وكأنه فكر أُلهية أو متعة على حد تعبير فاتيمو، ذلك أنّ القيمة المحررة في فعل التفكير والتذكير تغيب عنه، ويظهر على الدوام بوصفه مجرد إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، فالفكر ما بعد الحداثي يأخذ على الحداثة عدم إدراكها لأسسها القائمة عليها، إلا أنه بالمقابل لا يمكنه

---

[26] علي حرب، الجنون من فرط العقل أو محنة الإنسان الأعلى، السفير الثقافي، الجمعة 23/حزيران/2001

[27] موسى وهبة، نقد الحاجة إلى نيتشه، السفير الثقافي، الجمعة 24/تشرين الثاني/ 2000

[28] وصف هيدغر نيتشه في كتابه الشهير (نيتشه والفلسفة) بأن نيتشه يمثل لحظة اكتمال الميتافيزيقا الغربية لأن هذه الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ليست إلا سقوطاً في الأخطاء الأساسية للوجود.

[29] انظر: محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، ط2، 1996).

أن يقدّم أساساً لتغيير عملي «للواقع» مع تحفظ كبير في استخدام هذا اللفظ، الذي يبدي ما بعد الحداثيون وخاصة ليوتار أهمية خاصة له وتوظيفاً معرفياً مختلفاً عمّا ظهر في سياق النظريات العلمية والوضعية، ولذلك يجد هؤلاء في هيدغر مبدع أسئلة الميتافيزيقا لأنها تطرح معها طبيعة الإنسان، ولأن سؤال تجاوزها يتعلق بمصير الواقع الإنساني[30] لقد قدّم هيدغر مقاربة لذلك أثناء قراءته لتصورات العالم الحديث، فاعتبر أنّ الميتافيزيقا تؤسس عصراً، وتمنحه من خلال تأويل محدّد للوجود، ومفهوم معيّن للحقيقة مبدأ تشكله الأساسي، وهذا المبدأ يقلب، رأساً على عقب، جميع الظواهر التي تميز هذا العصر، ويتحكم فيها، ذلك أنّ الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة التي يتجلى فيها هذا العصر تقوم على أساس العلم والتقنية، وتحول الفن إلى موضوع للتجربة الإنسانية المعاشة، وظهور التأويل الثقافي للحضارات، وأخيراً الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها، ولا يعني ذلك مجرد تنحيتها ونكرانها، بقدر ما أصبح العالم ينظر إلى نفسه باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً.[31]

لقد وصل هيدغر إذاً إلى لحظة تجاوز الميتافيزيقيا بعد شعوره بأنّ الميتافيزيقا قد بلغت أوجها وأنّ تاريخ الميتافيزيقا هو ضروب من الأوهام والأخطاء الأساسية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تصور مرحلة من مراحل التفكير الإنساني دون ظلال ميتافيزيقية لأنها قدر الوجود ومأواه، ولا سبيل إلى التخلّص من ذلك إلا بتفكيك الميتافيزيقيا مما يؤدي بالنهاية إلى تقويض جميع مرتكزات الوجود الإنساني، عندها لن يبقى سوى الإنسان عارياً من الأوهام أمام حقيقة الوجود، وبذلك تكون الأرضية المعرفية والنقدية التي يشتغل عليها كلّ من نيتشه وهيدغر متقاربة إن لم تكن موحدة، وستكون تربة مناسبة لتنبت على آثارها أفكار ما بعد الحداثيين الذين يصرّون على العدم بوصفه حقيقة الوجود ومعنى الحياة.

فوكو بوصفه نيتشوياً:

عندما صدر كتاب جيل دولوز (ما هي الفلسفة)[32] كتب ميشل فوكو عن صديقه دولوز قائلاً: «يوماً ما سيكون هذا القرن دولوزياً»، ويبدو أنّ هذه المقولة تنطبق على قائلها أكثر من انطباقها على دولوز، ففوكو يكاد يكون الفيلسوف الأكثر شهرة وإثارة للتفكير في القرن الماضي، إذ تمكن من إنشاء خطاب فلسفي جديد خاصّ به بعدما أصبحت المقولات والمفاهيم الفلسفية تدخل في دائرة التكرار المنتظم والمحل، لكننا هنا لن نقف على فلسفته أو أصول أفكاره النظرية لأن ذلك يخرج بنا عن قراءة الإشكالية المحددة بالحفر في أصول الفكر ما بعد الحداثي، لذلك سنقتصر في قراءتنا لفوكو على علاقته مع نيتشه طالما أنه كان يرفض دائماً تصنيفه كبنيوي أو عدمي ويصرّ على وصف نفسه بالنيتشوي، فقد كان راغباً في قراءة نيتشه وفي استحضاره بوصفه منهجاً أكثر من كونه رمزاً وناقداً جذرياً،

[30] مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص24، وللمزيد حول وعي هيدغر بالحداثة، انظر: محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيغل وهيدغر، الفكر العربي المعاصر، العدد 116 ـ 117، خريف 2000 ـ شتاء 2001، ص 25

[31] مارتن هيدجر، التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995) ص 139

[32] جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997).



وهذا ما جعل فوكو يلعب دور الحاضن المعرفي للكثير من أفكار ما بعد الحداثيين خاصة مفاهيمهم عن السلطة واحتكاراتها ومستوياتها، إضافة إلى دوره في التحقيب المعرفي الذي خلخل الكثير من أسس النظرية التي قامت عليها الحداثة بالنسبة لتصورها عن التطور الخطي للتاريخ النابعة عن مفهوم التقدم الكلي كما هي عند هيجل.[33]

فمن الممكن القول إنّ المشروع المعرفي لفوكو يقترب من نيتشه أكثر مما يقترب من كانط أو هيغل، وذلك لتساؤله عن إرادة المعرفة أكثر من تساؤله عن المعرفة ذاتها، فمشكلة فوكو سياسية تاريخية أو تاريخية سياسية، وليست منطقية أو معرفية صورية[34]، ومن هنا يتخلّى فوكو عن البحث فيما هو حقيقي وموضوعي ويرتبط أكثر بمختلف الممارسات الخطابية التاريخية، هذا على المستوى المعرفي، أما على المستوى العلائقي فإنّ فوكو كان دائماً يصرّح بأنّ علاقته مع نيتشه تعود إلى سنة1953 وأنه مجرد «نيتشوي»، كما أنّ العديد من الباحثين قد توقفوا عند هذه العلاقة ودرسوا جوانبها المختلفة، وأول أوجه المقاربة بين نيتشه وفوكو يكمن في استخدام فوكو للجينيالوجيا من نيتشه[35] بما تعنيه من استخفافٍ بالأصل ورفضٍ له، فالأصل الأسمى عبارة عن فائض ميتافيزيقي، ولذلك ينتقد نيتشه مختلف معاني الأصل من معنى خلافة الإنسان إلى معنى السلطة وسيادة الإنسان بدلاً من المنشأ الإلهي مروراً بالأصل بمعنى موطن الحقيقة، ذلك أنّ وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة مقيسة كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يصدقن أحد أنّ الحقيقة تبقى حقيقة، ونحن نرفع عنها الحجاب[36]. إنّ تبنّي فوكو لهذا المنهج الجينالوجي في تحليل الخطاب هو الذي انتهى به إلى إعلان موت الإنسان على اعتبار أنّ مفهوم الإنسان اختراع تاريخي ابتدأ مع بداية ظهور العلوم الإنسانية عندما جعل الإنسان نفسه موضوع الدرس، لذلك فهو اكتشافٌ حديث النشأة ومن الممكن أن تكون نهايته قريبة[37]، فنهاية الإنسان تتعلق بولادته، الإنسان لم يكن موجوداً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، فالعلوم الإنسانية لم تكن قد بدأت تظهر تحت تأثير عقلانية ملحّة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً، أو لسبب عملي آخر، فإدخال الإنسان، طوعاً أو كرهاً، تمّ يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يعرف في آنٍ معاً، فالبروز التاريخي لكلّ علوم الإنسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحّة أو عقبة نظرية كانت أم عملية، كلّ ذلك جعل تحوّل الإنسان إلى ظاهرة خالصة، فرداً أم مجتمعاً، أمراً حادثاً، فقد أصبح موضوعاً للعلم لأول مرّة منذ ظهور البشرية.[38]

---

33 للمزيد حول ذلك، انظر: هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ط3، 1983) وأيضاً فتحي المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، 1997).

34 الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 200) ص 178

35 السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994) ص 69

36 إنّ مفهوم فوكو عن الحقيقة كان محط دراسة الكثيرين، ومن أبرز هذه الدراسات: أوبير دوريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د،ت]).

37 انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ـ هيدجر ـ ليفي ستروس ـ ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992) ويعتبر ميشال دوسارتو أحد أهم دارسي آثار فوكو بأن موت الإنسان الذي أعلنه فوكو يقصد منه موت كل تصور حول الإنسان زعم أنه حدد المعنى وقبض على الدلالة وتوصل إلى تشكيل نهائي وأبدي لمفهوم الإنسان، وهو ما يعنيه نهاية الكلام حول الإنسان ـ المركز واحتجاب الأنا من أجل ولادة الهامش، ميشال دوسارتو، الاختلاف وحفريات الخطاب، مقاربة نقدية لآثار ميشيل فوكو، ترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة العدد 33، آذار/نيسان 1998، ص 80

38 ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي،1990)، ص ص 283-284

ويبقى السؤال كيف أسهم فوكو في التمهيد النظري للفكر ما بعد الحداثي؟ وهل ثمة علاقة سببية للبنيوية[39] وما بعدها في ولادة تيار ما بعد الحداثة بأطروحاته المتعددة؟ لا بدّ أن نؤكد بداية على ما كنا قد ذكرناه سابقاً وهو رفض فوكو المستمر لاعتباره بنيوياً، وإن كانت أطروحات دوسوسير اللغوية محط اشتغال فوكو في الكثير من أعماله، لا سيما كتابه الأبرز (الكلمات والأشياء)، كما أنه في الوقت نفسه تعامل مع مقولات كانط النقدية دون أن يجعل منه تعامله هذا كانطياً جديداً كما هي حال التيار الذي تزعّمه ألفريد نورث هوايتهد، فأدق وصفٍ له أنه كان كاتباً مهجناً كما وصفه إدوارد سعيد[40]، مما جعل كتاباته نيتشوية وأحدث من الحداثة نفسها، فهي ساخرة ومتشككة وعنيفة في راديكاليتها، إنها تملك جرساً خاصاً يجعل منها نسقاً ثقافياً متميزاً.

فوكو قرأ التاريخ لكن دون أن يسكن أو يمكث فيه، مما جعل البعض يتهمه بأنه ضد التاريخ، لكنه كان يمتلك مفهومه الذاتي عن التاريخ بوصفه تحليلاً للتحولات الفعلية للمجتمعات نافياً عنه مفهوم الزمن أو الماضي ورابطاً إياه بمفهومي التغير والحدث[41] فهدف البحث التاريخي هو أن يدرس التحولات والشروط التي تتم فيها هذه التحولات بالفعل وإقامة جملة من العلاقات انطلاقاً من الوثائق التاريخية المعطاة، مما ينفي عن التاريخ صفته التسلسلية التي أدّت إلى تذويب الحدث لصالح التحليل السببي، في حين أنّ التاريخ يجب أن يُعنى بالكشف عن طبقات الأحداث التي تتضاعف والبحث داخله عن أنماط الحقب المختلفة، فالتاريخ ليس حقبة واحدة بل كثرة من الحقب المتوالية والمستترة الواحدة خلف الأخرى، لذا وجب استبدال المفهوم القديم للزمن بمفهوم تعدد وتكاثر الحقب.

وبقدر ما امتلك فوكو مفهوماً خاصاً عن التاريخ حاول أيضاً أن يبلور رؤية جادة لمفاهيم أخرى تحولت في الفكر الغربي إلى أقانيم ثابتة وناجزة لا تمس، كحقوق الإنسان والعنصرية السياسية وغيرها، وهذا ما دفع أحد المحللين النفسيين إلى القيام بعملية تقريب بين كتاب فوكو (الكلمات والأشياء) وكتاب (كفاحي) لهتلر وانتهى إلى وجود تعارض بين فوكو ومفاهيم حقوق الإنسان، إلا أن فوكو في كتابه (ينبغي الدفاع عن المجتمع) قرأ مفهومي حقوق الإنسان والعنصرية بشكل مختلف، معتبراً أنّ «العنصرية هي، حرفيّاً، الخطاب الثوري، ولكن مقلوباً» وبدأ فوكو يتحدث عمّا يسميه بعنصرية الدولة التي هي عنصرية بيولوجية وممركزة[42]، والنازية استعادت لحسابها الموضوعة المتحدثة عن عنصرية الدولة المتعهدة لحماية العرق بيولوجياً، ثم عادت واستخدمت العنصرية داخل خطاب رسولي مستثمرة الأسطورة الشعبية التي أتاحت الفرصة في لحظة معينة لنشأة موضوعة الصراع بين الأعراق، أمّا العنصرية السوفياتية فسيكون لها طابع درامي أو مسرحي وفق نزعة علموية عندما أعادت الخطاب

---

[39] للمزيد حول علاقة فوكو مع البنوية راجع: إديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993) ص 287، وأيضاً: جان ماري أوزياس وآخرون، البنيوية، ترجمة ميخائيل مخول (دمشق: وزارة الثقافة، 1972) ص 151، وأيضاً: عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، تقديم محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، [د،ت]).

[40] إدوارد سعيد، ميشيل فوكو 1927 – 1984، الكرمل، [م،س]، ص 281، و قد أصر سعيد على اعتبار فوكو أعظم تلاميذ نيتشه المعاصرين.

[41] ميشال فوكو، العودة إلى التاريخ، ترجمة الزواوي بغورة، مجلة أدب ونقد، ص 66

[42] حسن الشامي، ميشال فوكو عن العنصرية واللاسامية والنازية، الحياة، السبت 10/أيار/1997



الثـوري المتمحـور حول الصراعـات الاجتماعية إلى إدارة شرطـة تتعهد الصحة الصامتة لمجتمـع منظم، وما كان الخطاب الثوري يصفه بأنه عدو طبقي سـيصبح في عنصرية الدولة السـوفياتية نوعاً من الخطر البيولوجي، إنه المريض والمنحرف والمجنون، وهذا سـيكون مدخل فوكو لتشريح مفهوم السـلطة، فمن خلال مؤسسـتين كبيرتين هما السـجن والمشـفى أسـس فوكو مفهوماً جديداً للسلطة متكئاً على نيتشـه في كثيرٍ من آرائه، فقد عمد فوكو إلى تحليل السـلطة وأقامها على أسـاس مبدأ القوة الهدف الأسـاسي للخطاب الفلسفي حسـب نيتشه، فولادة السجن وظهور المصح العقلي لم يكن نتيجة رغبة المجتمع في إدماجهما في علاقاته بقدر ما هدف إلى عكس ذلك تماماً وهو حجـر تلـك الفئات التي لا تملك عمـلاً أو وظيفة وبالتالي ظهورها كرقم متزايد في آثار البطالة، لا سـيما مع بروز الأزمة الاقتصادية الحادة التي عرفتها أوربا في بداية العصر الحديث، مما سمح لنـزعة اقتصادية هي الماركنتيلية باقتراح فكرة بناء المعازل، وهو لذلك ينتهي بأن سلسلة من الأحداث الاقتصادية والسياسية والمؤسساتية والقانونية جعلت من الجنون مرضاً عقلياً، والأمر نفسـه جعل من السـجن عقاباً بديلاً عن التعذيب ـ الممارسة الشائعة لدى المجتمعات[43]، فلم يتم التحول من التعذيب إلى العقاب بسـبب النـزعة الإنسـانية للأنوار، وإنما تم التحول لأسباب سياسـة تتمحور حول ظهور ما يسمى بأزمة التعذيب، والمؤشر الأسـاسي لهذا الأزمة هو حضور الشعب كشاهد على مشـهد الفظاعة، فهذا الحضور هو المشـكلة، ومشـكلته أنه حضور ملتبس، إذ كثيراً ما ينقلب مسرح التعذيب من العبرة إلى التعاطف، ومن الانتقام إلى التسـامح مع المجرم، وخاصة عندما يعلم الشـعب أنّ العقوبة جائرة وأنّ الحكم ظالم، وهكذا يتحوّل المجرم إلى بطل ويبدأ التضامن معه، ومن هنا نشـأ مفهوم السـجن العقابي، بعد ذلك خضع السـجن نفسـه لكل التحـولات الاجتماعية[44] إلا أنه ورغم ذلك كله لم يسـتطع أن يحقـق غايته التي تتعلق بإصلاح الفرد وخفض معدل الجريمة، بل إنّ مهمة السجن تحولت إلى صنع الجانحين.

وهكذا تمكن فوكو من قراءة مفهوم السـلطة وفقاً لتمظهراتها السياسية والاجتماعية كما تجلّت في مؤسستي السـجن والمصـح العقلي، ممّا دفع دولوز إلى اعتبـار أن فوكو قد ابتكر بذلك مفهوماً جديداً للسـلطة كان الجميع يسـعى إليه[45]، ولكن، هل انتقل فوكو من ابتكاره لمعنى السـلطة إلى صياغة لنظرية في السياسـة؟ طالما أنه كان يسـتعيد مقولة كلاوز فيتس بشـكل معكوس مراراً، فإذا كان كلاوز فيتس يرى أنّ الحرب هي استمرارٌ للسياسة ولكن بشكلٍ آخر فإنّ فوكو يرى في السياسة حرباً ولكن من نوعٍ مختلف، في الواقع كان فوكو يصرّ باستمرار على عدم امتلاكه نظرية سياسـية وذلك بحكم منطقه الرافض للرؤى الكلانية والشـمولية وهذا ما سيستثمره مفكّرو ما بعد الحداثة فيما بعد في نظراتهم السياسـية، لقد كان يهدف، كما يقول، ليس لصياغة نظرية منتظمة وشاملة تضع كل شيء في مكانه، وإنما تحليل خصوصية آليات القوة وبناء معرفة استراتيجية شيئاً فشيئاً.[46]

---

[43] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990) ص 103

[44] المرجع نفسه، ص 236

[45] جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) ص 30

[46] ميشيل وولزر، السياسة عند ميشيل فوكو، ترجمة ممدوح عمران، الفكر العربي، العدد88، ربيع 1997، ص 52

لذلك فمن السهولة أن نصل إلى استنتاج بسيط مفاده رفض فوكو المطلق للدولة ذات السيادة أو للطبقة الحاكمة، وبالتالي فهو لا يؤمن بثورة ديمقراطية، لأنّ العامة لا توجد في عالمه السياسي، وهو بالتأكيد لا يؤمن بالطليعة الثورية، لأنّ الطليعة ليست سوى الملك مخفياً، مُدّعٍ آخر للقوة الملكية، ولذلك وصفه نقاده بالسلبية تجاه أحداث مايو (أيار) 1968 دون أن يأخذوا بعين الاعتبار تصوره عن المثقف، إذ يرى أنّ صيغة المثقف الطليعي مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع وممثل الكل قد ولّى، وحلَّ محله عصر العالم المتخصص في ميدان محدد ومجال معين[47]، ولذلك لا يتمثل دور المثقف حالياً في أن يحدد للآخرين ما يجب فعله، أو أن يعمل على تشكيل الإرادة السياسية للآخرين، بل يكمن دوره في إعادة مساءلة البدهيات والمصادرات عن طريق التحليلات التي يقوم بها في المجالات الخاصة به، وفي زعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، وفي تبديد المألوف المسلم به، وفي استعادة حدود القواعد والمؤسسات وفي المشاركة من أجل تكوين إرادة سياسية ترفض السلطة بكل أشكالها وأنواعها وتجلياتها.[48]

فتحليل فوكو لكل من السياسة والسلطة ودور المثقف يتكامل بحيث يخرج برؤية يمكن وصفها بأنها متقاربة، حيث السياسة لديه رفضٌ للثورة بكل منطلقاتها، وهي لذلك تنحصر في العناية بإصلاحات الضبط الاجتماعي، حيث نشأت السلطة، وهو لذلك يستطرد في إطلاق أوصافٍ على المجتمع مثل «المجتمع التأديبي» أو «المجتمع الانضباطي»، أو النظام الكلي الرؤية، وأكثر الوصوفات ترويعاً هو «الأرخبيل السجني»، ومنطلقه في هذه التسمية هواعتبار أنّ نظام الضبط في السجن لا يختلف عن غيره في المجتمع في كونه يمثل استمراراً وتكثيفاً لما يجري في أماكن مجتمعية اعتيادية، ولذلك ينحصر دور المثقف في فضح هذه العلائق السلطوية المتشابكة وتظهيرها وإبرازها من الخفاء إلى العلن، ومادام المثقفون يصرّون على لعب دور المبشر الكلّي فإنّ خطابهم هذا يعكس كونهم جزءاً من نسق السلطة نفسها، وفكرة كونهم عملاء لهذا الوعي المكتوم أو الخطاب المضمر هي في حد ذاتها فرع من هذا النسق كما عبّر فوكو نفسه في أحد حواراته مع جيل دولوز حول علاقة المثقف بالسلطة[49]. فدور المثقف إذاً ليس التموقع قليلاً في الأمام أو قليلاً بجانب لكي يقول الحقيقة الصامتة للجميع، وإنما النضال ضد أشكال السلطة والعمل من أجل إظهارها ومباشرتها.

فرادة فوكو تنبع من اختلافه وتميّزه في النظر إلى المسلمات أو اليقينيات، ولذلك وجد فيه ما بعد الحداثيين معلّماً بامتياز وهادياً إلى أسلوبٍ في القراءة لا يشكك في ما يراه أو يقرأه فحسب بل ويتبع ذلك في التشكيك بأصوله وعلائقه ونهاياته، وهو ما نلحظه لدى تتبع فوكو في تعاطيه مع الحداثة كمرتكز فكري غربي وفي تعامله مع رموزها القائمين ككانط وديكارت وغيرهم.

---

[47] يتشكك فوكو في إمكان فئة المثقفين من الاستمرار في الوجود، ويرى أنه من غير المرغوب فيه أن تستمر في البقاء إلا إذا تخلى هؤلاء المثقفون عن الاستمرار في الوجود، وعن وظيفتهم البنوئية القديمة، حوار مع ميشال فوكو، أجراه برنار هنري ليفي، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، عدد مخصص عن فوكو، العدد الأول، السنة الأولى، إبريل 1986، ص 76، أما علي حرب فيستعيد هذه المقولات ويوظفها في سياقها العربي ضمن كتابه، أوهام النخبة أو نقد المثقف (بيروت: المركز الثقافي العربي 1996).

[48] فرانسوا إوالد، محاورة مع فوكو، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، العدد 21، أيار/حزيران 1994، ص 96

[49] حوار ميشال فوكو مع جيل دولوز، المثقفون والسلطة، تقديم وترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة، العدد31، تموز/آب 1997، ص 48



يقرأ فوكو في إحدى دراساته نصّ كانط الشهير (ما الأنوار) الذي دشن عصر الحداثة وابتدائها[50]، فيصف كانط بوصفه «لغزاً فلسفياً» لأنه يمثل نقطة تمركز الحداثة نفسها الأبستيمية والأنطولوجية، ثم يسعى جاهداً إلى التخلص من الوجه الأول للحداثة القائم على المركزية الأنثربولوجية الغربية التي رسختها الكشوفات الأركيولوجية، لكنه بالمقابل يثمّن الوجه الثاني المرتكز على المعرفة، ولذلك يؤسس فوكو في قراءته لكانط ما يسميه بصراع الحداثات[51]، فربما كان كانط المؤسس الحقيقي للسلسلة الأبستيمية للحداثة، لكن لا يمكننا إعطاء القيمة الفضلى لكانط وتجاهل نصوص أخرى اقتصادية وبيولوجية وأدبية، قد تمّ تحليلها بمستوى النصوص الفلسفية ذاتها، وبذلك فإن فوكو لا يقرأ الكانطية باعتبارها حدثاً فلسفياً، ولكن باعتبارها حدثاً أركيولوجياً محصوراً في علاقته مع باقي الأشكال النصية للمعرفة، ويخالف بذلك هيدغر الذي يرى في كانط الدافع إلى الحداثة الفلسفية، لكن فوكو يعترف بأنّ فلسفة كانط هي أول فلسفة ربطت صورة الإنسان بتحليلية النهاية، من حيث التفكير في الإنسان بكونه ثنائية تجريبية ـ متعالية، وهذا سمح لنيتشه أن يضع حداً لتعدّد التساؤل الكانطي حول الإنسان، فموت الله يدل على موت الإنسان مقابل «الإنسان الأسمى»[52] وهكذا ففوكو يستعيد نيتشه من أجل قراءته لكانط، وهو ما يعيده ويكرره لدى دخوله النقدي مع نصوص ديكارت، فديكارت المبتدئ من الشك من أجل البحث عن الحقيقة والتي يأمل بوجودها باستمرار، يقابله فوكو بأنّ الحقيقة نفسها مطلب وهمي، إذ هي لا توجد أو لعل الذي يوجد هو مجرد أفق لحقيقة أو تعددية الأفق لا أكثر، فهي ضرب من الرغبة ولا تتجاوز ذلك، رغبة تقيم داخل هذا الكائن[53]، أما الأكذوبة الثانية لديكارت فهي ما يحاول إيهامنا به من إمكان الذاتية، على اعتبار أنّ الذاتية ترد إلى أنها معرفة لذواتنا، ثم تتحول هذه الأخيرة إلى مشروع إنجاز فكر فلسفي يقام على دعامة أنّ الإنسان ذات قادرة على بناء الحقائق وامتلاكها، وهنا تكمن «وهمية» المشروع الديكارتي كنمط يطمئن إلى الإرادة، في حين أنّ فوكو من منظور نيتشوي يقرر أنه لا يمكن أن نرتد إلى إرادة واحدة، بل تتداخل داخلنا الإرادات وحين نتأكد من ذلك تلغي مشروعية الكوجيتو الديكارتي القائم على أحادية الإرادة، ويتأكد عندها حسب نيتشه أن ديكارت كان مخادعاً لـ «الإنسان الغربي» على حد تعبير فوكو.[54]

أما ثالث مواقع النظر النيتشوي لديكارت حسب فوكو فيتعلق بتلك العلاقة التي يضعها ديكارت بين الإنسان والعالم وما تحمله من نظر تهميشي للعالم، فالديكارتية تبسيط للعالم، في حين أنّ العالم هو واقع مثقل بالغرابة والغموض والإشكال وفق نيتشه، فهذه الاعتبارات المتعددة حدت بنيتشه، ودائماً وفق فوكو، إلى ردّ الديكارتية إلى مسار لاديكارتي بل سابق عنه من مرجعيات مسيحية من جهة ضمن الفصل بين عالمين، ثم يضيف إليه بعض

---

[50] د. الزواوي بغورة، ميشال فوكو الأنوار والتقدم منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة، العدد 38، آب/أيلول، 1999، ص 76

[51] كيوم بوبلان، فوكو صراع الحداثات، ترجمة خالد سليكي، كتابات معاصرة، العدد 20، ك1 1993 - ك2 1994، ص 11

[52] المرجع نفسه، ص 14

[53] محسن صخري، فوكو قارئاً لديكارت، دروس الجامعة التونسية (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997) ص 41، وأيضاً: دروس ميشيل فوكو، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال، 1994).

[54] المرجع نفسه، ص 42

الأفلاطونية، فديكارت يعطي صورة أصلية وأمينة عن فلسفة لوثر، وباختصار، كان ديكارت حسب نيتشه نسيجاً مركّباً من أفلاطون أولاً ولوثر ثانياً.[55]

تلك هي بعض مقاصد المراجعة النيتشوية لديكارت والتي تختلف جذرياً عن التأويل الهيغلي لديكارت، طالما أنّ ديكارت لم يكن إلا صدى لماضٍ أو تكراراً ساذجاً وسالباً لفكر ماض، إلا أنّ ذلك لا يمنع حسب فوكو من أن نيتشه يعترف لديكارت ـ ضمن موقعه الحداثوي ـ بأنه أضفى على الفكر الكلاسيكي منزعاً علمياً، «فديكارت هو سقراط يقيم بيننا» كان يقولها نيتشه ويكررها فوكو، وإذا كان اشتغال فوكو على الفلاسفة السابقين له حمل معه نكهته الخاصة به فإن ابتكاره لحقول فلسفية بكْر لم يطأها أحدٌ قبله هو الذي أعطاه صبغته الخاصة أو دمغته التي طبعت الفلسفة بعده، بحيث لم تعد الفلسفة بعد فوكو كما كانت قبل وجوده أو حضوره، فربما لم يكن فوكو ما بعد حداثي لكنه كان حلقة الوصل الضرورية الوجود من أجل أن يصل هذا التيار إلى غاياته أو نهاياته، فلم تأتِ كتابات فوكو لتبشر بعصر الحداثة البعدية فحسب، وإنما كانت أول تحققاتها التطبيقية كما يؤثر مطاع صفدي أن يقول[56]، فقد جاء فوكو ليفتتح كتابة المتناهي كما عبّر هو نفسه (إنّ تناهياً بدون لا تناه، إنما يعني ولا شك أنه تناهٍ ما كان لينتهي أبداً، وهو دائماً في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر به، في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه).[57]

دريدا وهيدغر: وإشكالية الميتافيزيقيا:

يختلف الكثير من الباحثين في موقع دريدا من الفكر ما بعد الحداثي، فالبعض يضع فلسفته التفكيكية في صلب الفلسفة ما بعد الحداثية في حين ينظر الآخرون إلى ما بعد الحداثة بوصفها موقعاً متقدماً من التفكيك، وطبعاً المعيار في ذلك يكون بحسب عدميتها وعبثيتها، إلا أنّ قراءة دريدا بوصفه مفكراً ما بعد حداثيّ يخالف ويضاد نظرة دريدا نفسه لمنهجه ولفلسفته/ والذي طالما أصرّ على ابتعاد فكره عن تيار ما بعد الحداثة، لكن ذلك كله لا ينفي «أبوّته» لهذا التيار و»تزعمه» الروحي له، إذا صح التعبير، ففلسفة الاختلاف التي يدعو إليها مع دولوز تقترب من منطلقات الفكر ما بعد الحداثي وتتضح معه.

---

[55] المرجع نفسه، ص 44

[56] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ـ ما بعد الحداثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

[57] كان من الضروري التطرق إلى مفاهيم فوكو عن المعرفة والجنس والسلطة باعتبارها تشكل مداخل النظر إلى رؤية فوكو الفلسفية والنقدية إلا أن ذلك يخرج بنا عن الإشكالية الرئيسة التي حددها البحث وهي الكشف عن الأصول الفلسفية للفكر ما بعد الحداثي في ضوء مفاصله الرئيسة، دون أن ننكر أن تجديد النظر إلى هذه اليقينيات الحداثوية من منطق مغاير مع فوكو لعب دوراً بارزاً في مساعدة التيار ما بعد الحداثي في بلورة رؤيته النقدية الجذرية للحداثة. للمزيد حول ذلك يمكن مراجعة ما كتبه فوكو حول ذلك في: الانهمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992) وإرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990) وحفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) وقدم عبد العزيز العيادي في كتابه ميشال فوكو المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1994) رؤية متكاملة لتداخل هذه الأقانيم الثلاثة عند فوكو كما كنا قد تطرقنا إلى ذلك في أكثر من مرة ضمن ثنايا البحث.

وإذا كان هيدغر مُعتَمداً سلفاً لدى ما بعد الحداثيين فإنّ اتصاله النقدي المستمر مع دريدا يؤكد الدور الذي لعبه دريدا في تسوية الأرضية المعرفية في قراءة هيدغر، ذلك أنّ التفكيك ليس مذهباً، ولا يشكل نهجاً أو نسقاً متكاملاً يقوم على مبادئ معينة، بل إنه كما وصفه دريدا نفسه استراتيجية تستهدف باستمرار تحقيق مطلب إيجابي[58]. وهو لذلك يتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية مقابل أن يقيم داخل الأفق المغلق لتلك الثنائيات بهدف العمل على خلخلتها أو زحزحتها.[59]

لن تكون فلسفة جاك دريدا محطّ اشتغالنا بقدر ما نقاربها من حيث إشكاليتها المتمحورة في تجاوز الميتافيزيقا، فقد ذكرنا أن إشكالية تجاوز الميتافيزيقا لدى هيدغر تعتبر نقطة انطلاق بالنسبة للفكر ما بعد الحداثي، لكن دريدا كان من المخلصين لهيدغر لا سيما في تعميق اشتغاله على الإشكالية نفسها، فيقول جاك دريدا عن نمط حضور فكر هيدغر في فلسفته (لا شيء ممّا أحاوله كان ممكناً لولا انفتاح الأسئلة الهيدغرية، ولولا الانتباه إلى ما يسمّيه هيدغر بالاختلاف بين الكينونة والكائن)[60]. وفي مرّة أخرى أكدّ دريدا أنّ فكر هيدغر يظل بالنسبة إليه أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمننا هذا[61]، إلا أنّ ما يقرأه دريدا في هيدغر ليس وجهه الوجودي الأنطولوجي في (الوجود والزمان)، وإنما يبحث عن هيدغر المتأخر في أعماله غير المعروفة (مقاربات في شعر هولدرلين) و(في الطريق نحو اللغة) حيث يمجّد هيدغر فعل الكلام، ويرفع القدرة على القول إلى مصاف الكينونة، حيث لا يوجد أي اسم يناسبها[62]، إلا أنّ المفكر اليهودي ليفيناس الذي يعتبره الكثيرون سابقاً على دريدا في الكثير من مقولاته يعارض هيدغر في مقولة الكلّية التي يطلقها، إذ يرى أنّ بنية الفلسفة هي بنية علم ومعرفة، وهي تحافظ على هذه البنية حتى داخل كتابات هيدغر، فبواسطة هذه البنية تدمج الفلسفة وتمتص كل ما تفكر فيه، وأهم ما تمتصه الفلسفة، الغير، لكي تحرمه من غيرتيه وترده إلى الذات والوحدة، لكن دريدا يخالف ليفيناس في قراءته لهيدغر ويكتب مدافعاً عن فكر الكينونة معتبراً إياه ليس انطولوجياً ولا فلسفة أولى ولا فلسفة قوة، فهو غريب عن كل فلسفة أولى، لذلك يجب ألا تتم معارضته بأي نوع من الفلسفة الأولى، كما أنّ فكر الكينونة ليس من شأنه أن يقمع الكائن واختلافاته ولا أن يسجنه، لأن فكر هيدغر بالأساس هو فكر الاختلاف.[63]

إنّ مصطلح (التفكيك) نفسه الذي اشتهر به دريدا هو تحوير لمصطلح (التدمير) الذي كان هيدغر قد استخدمه، فعلاقة التفكيك كما يقول دريدا بالتدمير الهيدغري كانت دائماً مطبوعة منذ أكثر من عشرين سنة من

---

[58] سارة كوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط2، 1994) ص 13

[59] عبد السلام بنعيد العالي، التفكيك استراتيجية شاملة، علامات في النقد، العدد 31، فبراير 1999، ص 10

[60] مواقع، حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس وجوليا كريستيفا وآخرون، ترجمة وتقديم فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988).

[61] حوار مع جاك دريدا، العرب والفكر العالمي، العدد 6، ربيع 1989، ص 152

[62] محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، في فكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 10/9، السنة 27 تموز/ آب 1991، ص 43

[63] المرجع نفسه، ص 44

قبل أسئلة الزحزحات، بل وحتى الانتقاد والنقد كما يقال أحياناً، لكن هل حضور هيدغر في فكر دريدا هو حضور صافٍ غير مشوب بشوائب نيتشوية؟ هنا من الصعب أن نحدّد معالم القطيعة بين الأقرباء الأكثر حميمية لا سيّما لدى اشتغالهما في الإشكال الميتافيزيقي.

فهيدغر ينتسب إلى نيتشه في كشف أساس الميتافيزيقا القائم على «إرادة القوة»، لكنها وفقاً لهيدغر «إرادة الإرادة» أو روح الإرادة الهيغلي (فالميتافيزيقا بكل أشكالها وفي كل أطوار تاريخها، هي قدر وحيد، لكن ربما أيضاً قدر الغرب الضروري وشرط سيطرته الممتدة إلى كل الأرض) وإذا كان نيتشه أول من أقام ربطاً بين الفكر الفلسفي والعلمي والديني وإرادة القوة، فإنّ هيدغر يرى ضرورة تجاوز الميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي بعيداً عن سياقات الفكر النظرية، وهو ما سماه هيدغر «إرادة الإرادة» ومبدأ السيطرة على الموضوع وعلى الطبيعة[64]، ثم يأتي دريدا ليكشف المفارقات والمآزق المنطقية التي يقع فيها هيدغر، رافضاً مفهوم الماهية الذي بنى عليه هيدغر تصوره عن الكينونة ومعادياً للنزعة الإنسانية بإطلاق والتي يلحظ وجود بقايا خاصية إنسانية لدى هيدغر، كما أنه لا يرى إمكانية لنقد الميتافيزيقا من داخلها دون مساعدة مفاهيم ما ورائية، إنّ دريدا يريد إذاً أن يكون هيدغرياً أكثر من هيدغر نفسه على حد تعبير لوك فيري، يبدو وفقاً لذلك أنّ دريدا وهيدغر يتبعان الغايات التفكيكية نفسها إلا أنّ الخلاف يبرز بينهما من خلال قراءتهما لأعمال نيتشه، حيث يرى دريدا أنّ هيدغر محدد بتفسير موضوعة حقيقة الوجود والتي تساهم بأسطورة التركز الرمزي نفسها في صياغة الأصول والحقيقة والحضور، في حين يهدف دريدا إلى الكشف عن ميتافيزيقا الحضور من أجل تقويضها وتفكيكها.[65]

تفكيك التفكيك، أو وهم الخروج من سلطة الميتافيزيقا:

لطالما أصرّ دريدا على أنّ التفكيك ليس منهجاً أو رؤية متكاملة، وذلك كي لا يتم التعامل معه بوصفه مجرد أدوات معرفية يمكن توظيفها أو تطبيقها في حقول المعرفة المختلفة، بل إنّ استراتيجية التفكيك تتعامل مع النصوص بغض النظر عن تصنيفاتها، فهي لا تناصر منطقاً ضدّ آخر، ولا تجلس الطرف المقصي في تراتبية ميتافيزيقية معينة، بل تحاول القضاء على التراتبية نفسها، وهي لذلك تتعامل مع النصوص الفلسفية لأنها تتعلق أساساً بمجمل تاريخ الفلسفة، دون أن تهمل الممارسات أو التضمينات السياسية اللامدركة[66]، وانطلاقاً من التفريق بين مفهومي النص والنسق، حيث يتعدى النسق النص ويتجاوزه، في حين أنّ النص ليس مجموعة دوال ومدلولات بل هو أثر (trace)، ومفهوم الأثر الذي يحتل مكانة مركزية في فلسفة التفكيك يشير إلى إمّحاء الشيء وبقائه في الآن

---

[64] بيير ف.زيما، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 46

[65] كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة رعد عبد الجليل جواد (اللاذقية: دار الحوار، ط2، 1996)، ص 77

[66] حوار مع جاك دريدا، الكلام عمل تربوي، ترجمة أحمد عثمان، القاهرة، فبراير/مارس 1997، ص 169



ذاته محفوظاً في الباقي من علاماته[67]، لذلك فدريدا يرفض النسق لأنه يرتبط بالمنهج البنيوي، والمنهج البنيوي كما يـراه دريدا مهووس بالبحث عن المركز، فهو وفقاً لذلك أسـير ميتافيزيقاه الخاصة، في حين يتمثل مشروع دريدا في التفكيك في مجابهة الميتافيزيقا عبر زحزحة المركز نفسـه، وبغية القضاء على كل مركز، لذلك فالتفكيك يتجاوز المنهج البنائي بالرغم من أنه يستعين ببعض أدواته ومفاهيمه، لكنه لا يظل سجين ميتافيزيقاه.

التفكيـك يتعامـل إذاً مع النصوص بوصفها إمكانات غير مسـتنفدة، نبع غير مسـتنهك، إذ تظـلّ دائماً قابلة للاسـتثمار[68]، لكنّ النص لدى دريدا يختلف عمّا قدمه اللسـانيون من تعاريف مختلفة للنص، ذلك أنّ النص لدى دريـدا مرتبـط بالكتابة، ففي كتابه الشـهير (في علم الكتابـة) أو الغراماتولوجيـا (Of grammatology) يرغب في زعزعـة أو زحزحـة (deplacement) التمركز حول الصوت، لأنّ الصوت يعمل كوسـيط بين العقل والسـلطة المتعاليـة، ويريـد أن يخلق تمركزاً حول الكتابة، وهذا ما حدا بعدد من النقـاد لاعتبار التفكيك انتقالاً من التمركز حول العقل إلى التمركز حول الكتابة[69]، لكنّ الكتابة لا تعني هنا المفهوم التقليدي الذي ساد عن الكتابة خلال التراث الغربي بمعنى «الحرف» أو «النقش المرئي» والذي طالما عبّر الفلاسـفة عن كرههم لها بسـبب خشيتهم من قوتها في تدمير الحقيقة الفلسـفية التي يريدون تقريرها، تلك الحقيقة التي تقوم على الأفكار المجردة كالمنطق والأفكار والفرضيـات التي يـرون أنها تُلوث عندما تكتب[70]، في حـين أنّ الكتابة تصبح لدى دريـدا القيمة الأولى، وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدل على النطق ويميل إليه، إنّ الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق، وتحل محله، وبذلك تسـبق حتى اللغة، وتكون اللغة نفسـها تولداً ينتج عن النص، وبذلك تدخل الكتابة في محاورة مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها، ومن ثمّ فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً، والكتابة إذاً ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفاً، وإنمـا هـي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها. وبذلك تقف الكتابة ضـد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونـة عندئـذٍ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغة «الاختلاف» والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انفجار السكون.[71]

فالأثر هو التشكيل الناتج عن الكتابة، وكلّ نص هو كتابة، وبهذا المعنى تشكل العلاقة المتركبة بين هذه المفاهيم الثلاثة المدخل إلى مشروع الاختلاف الذي يطمح دريدا إلى ترسـيخه وتثبيته. وإذا كان اللفظ نفسـه قد دار حوله جدل كثير في السـاحة الغربية، وجدل آخر دار حول ترجمته في السـاحة العربية بين الاختلاف والإرجاء والتأجيل،

---

67 عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل (دمشق: دار الحصاد، 2000) ص 91

68 محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية [م، س] ص 47

69 خالدة حامد تسكام، جاك دريدا أو نظرية التفكيك، الآداب الأجنبية، العدد 104، السنة 25، خريف 2000، ص 42

70 عبد الله ابراهيم، التفكيك: فاعلية المقولات الاستراتيجية، ضمن كتاب (معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 132، وأيضاً: عبد الله إبراهيم: التفكيك، الأصول والمقولات (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990).

71 د.عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998) ص 55

يبقى لفظ (difference) بمثابة اللفظ المفتاحي إلى فلسفة دريدا التفكيكية، فقد عمد دريدا إلى إبدال حرف (a) بـ (e) إلى اللفظة عامداً من خلال هذا التلاعب اللفظي إلى تحقيق ما يصبو إليه من خلال إدراج الاحتمال التأويلي داخل اللفظ الخلافي، إذ يحاول روجي لابورت أن يدنو من هذا اللفظ ويدرس ممكناته واحتمالاته من خلال ما يسميه دراسة المعنى المزدوج للاختلاف.

فهو فعلٌ يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن والقوى بعين الاعتبار، في عملية تتضمن حساباً اقتصادياً، دورة مهملة، تأخيراً، احتياطاً، وكلها مفاهيم يمكن أن تلّخص في كلمة التأجيل (temporisation) أما المعنى الآخر لـ (Differer) (بَايَنَ) وهو الأكثر شيوعاً والأكثر قبولاً للتحقق، ويعني ألا يكون مطابقاً، ألا يكون آخر، غيرية من التباين أو من النفور والسجال، إذ من اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى وبشكل سريع وديناميكي، فاصل، مسافة فسحة (Espacement)[72]، أما «ليتش فانسان» صاحب كتاب (النقد التفكيكي) فإنه يقرأ الاختلاف بصيغة مختلفة، إذ يرى أنّ فعل الاختلاف يمكن قراءته بصيغ ثلاث:

ـ أن يختلف، ألا يكون متماثلاً أو متشابهاً.

ـ أن يبعثر ويشتت (من اللاتينية Differre).

ـ أو يؤجل أو يرجئ.[73]

إلا أنّ الاختلاف ليس مجرد لفظ يُختلف حوله، بقدر ما سعى دريدا إلى بلورته في أعماله وقراءاته[74]، فهو في قراءاته لأفلاطون يسعى إلى تفكيك الفكر الغربي، منذ الميتافيزيقا اليونانية التي تشكل لهذا الفكر أصله وأساسه، حتى أعمال المعاصرين، تفكيك يستند إلى محاور متنوعة ويستهدف إنجاز مداميك عديدة وفي أولها التصور الغربي للكتابة وللهامش[75]، وترسيخ حق الاختلاف في التصور الغربي الذي لطالما أكد نفسه على أنه خطابٌ سيد، انعكاساً لخطاب الأب في الذات، وللخطاب المتعالي المترسخ في اللوغوس، كلام العقل الذي تدبرته ذات إلهية، ولذلك يأتي الاختلاف من أجل تحقيق التمايز، وهذا ما نلحظه لدى دولوز الذي كتب (الاختلاف والتكرار) ليقرّ بأنّ المختلف هو المنشأ والمنبع، وأنه المرمى الذي يهدف إليه التكرار، فهو تكرار يخلف تمايزاً[76]، وليس هدف الفلسفة في النهاية

---

[72] سارة كوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا [م، س]، ص ص 37 - 38

[73] بختي بن عودة، موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، كتابات معاصرة، العدد، 15، أب/أيلول 1992، ص 39. وأيضاً: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سي ناصر (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988) وأيضاً الملف الذي أعدته مجلة كتابات معاصرة عن جاك دريدا: التفكيكية والاختلاف، العدد 25، أيلول/ت1 1995، ص 6 وما بعدها.

[74] انظر: محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفة التفكيك، إبداع، العدد 3،2، فبراير/مارس 2000، ص20.

[75] جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1998) ص 5، وأيضاً راجع قراءة دريدا لألبيركامو في: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي صالح، العرب والفكر العالمي، العدد 12، خريف 1990، ص 121

[76] فيليب مانغ، جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، العدد 34، تموز/آب 1998، ص 40، من المفيد أيضاً مراجعة مدى حضور مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، انظر: د. أحمد عبد الحليم عطية: التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، دراسات عربية، العدد 2/1، السنة 34، ت2/

إلا إبراز ما هو مختلف أو متعارض، وعندما نقصد (المختلف لذاته) باعتباره مبدأ، وكذلك باعتباره تصرفاً وسلوكاً وصيرورةً، عندها نحصل على نمط من التعدد لا حصر له، وهذا ما يضفي على الفلسفة الجدّة ويعطي للوجود المعنى وللأثر الفني القيمة.[77]

لقد تحدّث نيتشه عن «إرادة القوة»، أما هيدغر فقد نفى «إرادة القوة» ليثبت «إرادة الإرادة»، وليأتي دريدا ليقرأ في هيدغر ترسيخ «إرادة الاختلاف»، وإذا كان كل منهما أراد التخلص من الميتافيزيقا أو تجاوزها وكلٌ حسب طريقته، فإننا في قراءتنا للتفكيك نلحظ حضوراً للميتافيزيقا متزايداً من حيث عمل دريدا على نفيها أو التخلص منها.

فدريدا الذي يعترف بأنّ مفهوم التفكيك ملتبسٌ وعصيٌّ على التحديد وأنّ مفردات النقد أو التقويض أو التحليل أو فقدان الشي بنيته لا تعبر إلا عن مناطق من المعنى وليس كل ما يهدف إليه التفكيك، نراه في أحايين أخرى ينفي قدرة كل هذه المفردات والتعريفات على احتواء معنى مفردة التفكيك تعريفاً حصرياً وناجزاً، فالتفكيك ليس منهجاً كما ذكرنا ذلك مرات عدة ولا يمكن تحويله إلى منهج أيضاً، كما أنّ التفكيك لا يختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقد، فجميع المحمولات والفهومات والدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي ترغب في تحديد معنى التفكيك لا تمكّن نفسها من امتلاك ميزة هذا التحديد أو الترجمة، إذ هي خاضعة بدورها للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة، فكلمة التفكيك لا تستمد قيمتها من اندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة في ما يمكن تسميته بالسياق، فالتفكيك في النهاية هو الشيء نفسه وسواه. وأمام هذا الإلغاز المفاهيمي الذي يضعنا فيه التفكيك يبقى طموح تحقيق الهدف من فلسفته الكامن في القضاء على سلطة اللوغوس وإنهاء عهد السيطرة الميتافيزيقية إلى غير رجعة بعيداً، ذلك أنّ التفكيكية كرست الميتافيزيقا عن طريق فعل النفي ذاته، إذ أعادت سلطتها عن طريق تأكيدها المستمر على نفيها، وهنا المفارقة الكامنة بين الهدف الذي سعت إليه فانتهت إلى أن أحلَّت الميتافيزيقا فيها ليست كشعار تهدف إلى نقضه إنما كنصٍ يعيش في كوامنها وخفاياها، كما حصل مع نيتشه نفسه الذي أعلن موت الإله فإذا هو الأكثر تفكيراً بهذا الإله، وهذا ما يجعلنا نعيد ونكرر باستمرار وهم القدرة على الخروج من سلطة الميتافيزيقا.[78]

ك1 1997، ص 53، وأيضاً القسم الثاني المتعلق بحضور التفكيك في النقد الأدبي العربي، دراسات عربية، العدد 4/3، السنة 34، ك2/شباط 1998، ص 104

[77] فيليب مانغ، جيل دولوز، بروست والعلامات، الجوهر يساوي المختلف، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، العدد 30، آذار/نيسان 1997، ص 71، وانظر قراءة دولوز لكانط الذي سعى من خلالها إلى إبراز العلاقات والمفارقات التي قامت عليها فلسفة كانط، فلسفة كانط النقدية تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1997)، ولابد أن نذكر أن كريج براندست يصر على قراءة فوكو ودريدا بوصفهما كانطيين جدد، انظر: الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية، ترجمة أسعد حليم، مراجعة د.زهرة أحمد حسين، الثقافة العالمية، العدد 107، السنة 20، يوليو/أغسطس 2001، ص 158

[78] اقتصرت معالجتنا لفلسفة التفكيك على الجوانب المتعلقة بالمفاهيم الفلسفية التي سيُعاد استثمارها من قبل الفكر ما بعد الحداثي، لذلك فالزوايا الأخرى التي تتعلق بسيرة دريدا أو سياساته أو انتماءه اليهودي التي كانت محط سجال عربي حاد تخرج بنا عن مبتغى البحث وغاياته التي حددها بداية، وعلى العموم من الممكن العودة إلى الكثير من حوارات دريدا والتي يجيب فيها على الكثير من الأسئلة المثارة حوله، انظر: حوار مع جاك دريدا، المثقفون والسياسة، ترجمة أنور مغيث، إبداع، العدد 4 ـ 5، إبريل/ مايو 2000، ص 139، غير أنه لابد أن نذكر أن كثيراً من النقاد أغرقوا أنفسهم في قراءة البعد السياسي لفلسفة دريدا وربطها بأصولها. الهيدغرية وبالتالي إظهار فلسفة التفكيك وكأنها تقود حتماً إلى انهيار أعمى أشبه بالنازية التي ارتبط معها هيدغر، انظر نموذجاً على هذه القراءة مارك ليلا، سياسة دريدا (نقد فلسفة التفكيك الفرنسية)، أبواب، العدد 18، خريف 1998، ص 9

لكن المتتبع لمواقف دريدا السياسية يلحظ التزاماً إنسانياً واضحاً، انظر: جاك دريدا: إلى موميا (أبو جمال) الصحفي الأمريكي الأسود المحكوم عليه بالإعدام، إذ نجده يحيي

الخطاب السياسي لما بعد الحداثة:

وهم الواقع وحقيقة الخيال:

لم يبلور تيار ما بعد الحداثة نظرية سياسـية متكاملة تنطلق من قراءة الواقع السـياسي وتحليله لتبني عليه رؤيتهـا، إذ يبدو أنّ هذا الحقل نفسـه كان مسـتبعداً من سـياق تفكير منظّري ما بعد الحداثـة، وإن أتَوه بصيغ مختلفة عن طريق مقاربته من خلال مواقفهم الشـخصية السياسـية أو من خـلال مقالاتهم اليومية التي تتناول شـأناً سياسـياً محدّداً فيبرز من خلالها تعاطيهم مع الحدث السياسي، أو يناقشون تعامل السياسيين مع القضية وما أثارته من سجالات ونقاشات، وقد بدا هذا واضحاً أثناء حرب الخليج الثانية التي اشترك في قراءتها الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين وجدوها مناسبة للإدلاء بمواقفهم الفكرية ومزجها مع الحدث السياسي الراهن.

كان جـان بودريار أبرز من قرأها برؤية اسـتفزّت الكثيرين، ولاسـيما اليسـار، واعتبرت حينهـا رؤية ما بعد الحداثة للشأن السياسي، بودريار كتب مقالة في (الغارديان) البريطانية قبل أيام قليلة من اندلاع الحرب مؤكداً أنّ هذه الحرب لن تقع أبداً، فهي شيء أفرزه زيف وسائل الإعلام العامّة وخطاب ألعاب أو السيناريوات المتخيلة التي فاقـت كل حدود العالم الواقعي أو الاحتمـال الحقيقيين، إنّ بودريار وليوتار وغيره من ما بعد الحداثيين تعرّضوا في كتاباتهم السـابقة لا سـيما كتاب «الوضع ما بعد الحداثي»[79] لليوتار إلى عملية نفي وجود الواقع كإطار عياني محسـوس، إذ نحـن نعيش في فلكٍ من الظواهر الخيالية أو المخادعـة، فالحقيقة ولّت مثلما ولّى العقل التنويري أو ما شـابهه من أفكار بائدة، وإنّ الواقع اليوم مشروط بكلّيته برقصة «الصور الزائفة» المتكاثرة أو مؤثرات الواقع، وإنه ما من جدوى لانتقاد الظواهر «الزائفة» بما أن هذه الظواهر هي كل ما نملك، أردنا ذلك أم لم نرد، والأفضل لنـا من الآن فصاعداً أن نعقد سـلاماً مع واقع ما يدعـى بالوضع ما بعد الحداثي، بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أيّة مصداقية إجرائية خطابية أو دلالية، فالواقع إذاً محض ظاهرة خطابية، نتاج شـيفرات متعددة، قوانين وألعاب لغوية أو أنظمة إشـارية تكون وحدها القادرة على تزويدنا بالسبل لتأويل التجربة من منظور سياسي ثقافي معين.

فحـرب الخليج كمـا رأى بودريار جاءت مصداقاً حقيقياً لمفهومه عن الواقـع، فهذه الحرب هي حرب ما بعد حداثوية على حد تعبيره، إذ هي تمرين في البلاغة التي سـوّقتها أجهزة الإعلام ووسـائل الإقناع «ما فوق الواقعية» التي عكسـت العلاقة العكسية بين مدى التغطية ومستوى الإلمام الجماهيري المطلع وانتشار المعلومات الاحصائية

نضاله ويطلق عليه لقب (صوت من لا صوت لهم) إبداع، العدد 3،2 [م،س] ص 8، وقد صدر لدريدا حديثاً سلسلة محاضرات يقرأ فيها ظاهرة العفو أو الغفران على إثر المصالحة المؤسسة سنة 1995 في جنوب إفريقيا ويبدي فيها انحيازاً إنسانياً واضحاً لقضايا حقوق الإنسان على عكس ما يشاع عن عبثية التفكيك وعدميته، انظر: محمد شوقي الزين، جاك دريدا وفلسفة الغفران، المستقبل، الجمعة، 5/كانون ثان/ 2001، وأيضاً: حوار دريدا مع جريدة الاتحاد حول العولمة واصفاً ما يحدث بأنه غير إنساني ولا منطقي على الإطلاق، الاتحاد، الخميس، 18/نوفمبر/ 1999، كما أن دفاعه عن جامعة بلا شروط هو جزء من حضوره الفكري ـ السياسي في أثناء زيارته للقاهرة، انظر التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، ترجمة أنور رفعت ومنى طلبة، الاتحاد، الخميس/23/مارس 2000 و30/مارس 2000

[79] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).



العميقة التي ساهمت في توفير إحساس واهم بالتغطية الموضوعية والميدانية للأحداث عن طريق الإدعاءات السخيفة من «القصف الذي لا يخطئ» وعن «دقة الرمي» وكأنّ هذه الدعاية الإعلامية المجانية قد صمّمت لإقناعنا بأنّ الإصابات في صفوف المدنيين تكاد لا توجد، على الرغم من المذابح الجماعية في ملجأ «العامرية» وغيرها. فالتسويق الإعلامي الواسع كان يعني تماماً تهميش الرأي المنشق إلى درجة الإسكات الكامل، والأسوأ من كل هذا الأثر الوحشي، هو رغبة الإعلام في استخدام مصطلحات عسكرية نحتها من القاموس الطبي عن طريق استخدام كلمات من مثل «الضرر المرافق» أو «مهمّة تطهير ناعمة» أو «غارات استئصالية» إلخ، وقد استطاعت هذه التعابير أن تتغلغل بسرعة إلى الخطابين المناهض والمساند للحرب على حد سواء.

لذلك فإنّ جون بودريار عاد واشتغل على مفهوم «الواقع» نفسه ضمن كتابه «كلمات الجواز» ويقصد به أنّ الكلمات تحمل أفكاراً ودلالات بفضلها تنتقل هذه الأفكار على سطوحها وجغرافيتها، بمعنى أنها تعبر وتجوز العوالم والفضاءات الفكرية عبر جغرافية الحروف والكلمات، فمثلاً مفهوم الشفافية يستدعي نقيضه وهو السر، لأنّ ما هو جلي لا ينفك عن نقيضه وهو الخفيّ، فالواقع في منظور بودريار لا يعدو مجرد غشاء مقنع أو شكل مصنّع، فثمة مفاعيل للواقع أو الحقيقية أو الهوية، لكن الواقع لا وجود له إلا كسراب، لا ينفك عن الابتعاد والاختفاء كلما اقتربت منه التحليلات أو حاولت وصفه الخطابات.[80]

فمفعول الواقع هو أنّ الافتراضي أو الاعتباري يصنع واقعاً فوقياً أو فائقاً قائماً على التجانس والعددية والمعلوماتية، ابتكار واقع فوقي هو نتاج الرغبة الإنسانية في التحكم في مهمز الواقع، لذلك انهار هذا الواقع وأصبحنا نشهد نقيض ما يدعو إليه الفكر الواقعي، فباسم حقوق الإنسان تفاقمت الانتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفي للإنسان، لذلك أصبح من العسير التفكير في الواقع، لأنّ الواقع هو الذي أصبح يفكر فينا، تحققت الطوباويات وتلاشت الشعارات وطُبقت المشاريع والنظريات وذهب الفكر فيما وراء النهايات، وانتهى بودريار إلى ضرورة فكرٍ من نوعٍ جديد هو فكر «اختراق الواقع» وإزاحة الهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر كاستراتيجية محتومة، بقدر ما يفكر في الواقع أو العالم يتيقن بأنّ الواقع أو العالم يفكر فيه وليس به، وهو ما أسماه «بالفكر الراديكالي»، فهو فكرٌ غريب عن الواقع، فيما وراء المحسوس والمعقول لكنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكبّ على نقضه وتقويض مرآته الناصعة[81]، إذ يتساءل بودريار عن سبب إبقاء بعض المفاهيم في دائرة التابوهات والممنوعات، مع أنّ الواقع هو الذي يثير الاشمئزاز ويضرب عمقاً في الوعي واللاوعي ويفلت من كل رؤية أو قراءة تحليلية بقدر ما يختفي من شدة وضوحه وبداهته ويتجلى من فرط تواريه وتعاليه، وهذا ما يحتم توليد فكرٍ يعمل على استدعاء النقيض والتماس المهمش والمستبعد وانفتاح على الغريب واعتداد بالوهم أو الإيهام في مقابل الواقع أو اليقين، وهذا هو «الفكر الراديكالي» الذي هو ليس فكراً نقدياً أو جدلياً وإنما فكر انقلابي أو تأرجحي، فهو

---

[80] محمد شوقي الزين، مفاتيح في فهم الواقع قراءة في فكر جون بودريار، المستقبل، الجمعة 25/آب/2000

[81] محمد شوقي الزين، الفكر الراديكالي فكر التشكيك في المفاهيم والأفكار، المستقبل، الجمعة، 8/ حزيران/ 2000

التسليم المستمر بالعلاقة المتوترة بين الفكر والواقع، فهناك توتر وليس تواتراً أو تناوباً أو تبادلاً، بحيث لا ينوب الفكر مناب الواقع ولا يحلّ الواقع محلّ الفكر، هناك فقط الغيرية الراديكالية التي تحافظ على هذا التوتر، لأنه لو أمكن للفكر القبض على الواقع أو التماهي مع جزئياته أو التطابق مع صورته لما كانت كل هذه المآزق والأحلام المتساقطة والأيديولوجيات الآفلة والأفكار المتعثرة، فقد أصبح الواقع ظاهرة قصوى بمعنى أنه لا يمكن التفكير فيه كواقع فعلي وإنما كبنية خارجة عن فلكها ومنظور إليها من عالم آخر كوهم أو خيال.

فالفكر الراديكالي إذاً هو استحالة التخمين حول ماهية وبنية الواقع، فمثلما أنّ الفكر النقدي انفصل باسم الواقع عن الخرافة والأسطورة والرمزية الدينية، فإنّ الفكر الراديكالي هو دعوة إلى الانفصال عن الواقع، إنه موت الواقع إذاً مع بودريار، إنّ بودريار يصرّ على التمييز بين الفكر النقدي والفكر الراديكالي الذي لا يسعى للحلول محله، فإذا كان الفكر النقدي هو احتضان للمعنى بإقصاء اللامعنى، فإنّ الفكر الراديكالي يقف على تخوم المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيف لأنه لا يمكن فصل الهوية الواحدة عن ازدواجيتها ووجوهها المتنافرة. فهو لذلك فكر غريب عن انحلال العالم في دلالة واقع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته، فهو فكر لا يفكّك وإنما يشكك في المفاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية، لكن نستطيع القول إنّ ما دفع بودريار لإنتاج فكره الراديكالي هو الإشكالية المتمحورة حول ميتافيزيقا الواقع، ذلك أنّ ما بعد الحداثيين ومنهم بودريار بالطبع يصرّون على أنّ التطور التقني والمعلوماتي عمد باستمرار إلى تغييب الواقع وإخفائه، إذ يبدو متجاوزاً لصالح واقع افتراضي أو أثيري يجري بسرعة تتعدى قدرة الإنسان حتى على توصيفها، وهو ما سماه بول فيريليو «ماكينة الإبصار»[82] التي سوف تحلّ محلّ وعينا وإدراكنا، وستقوم بهذه المهمات نيابة عنا، مما يدفع الإنسان إلى أن يتخلى طواعية عن وسائل إدراكه وأن يعدم الثقة في حواسه الطبيعية، فهو ما عاد يقتنع بما تراه عيناه من الواقع لأنّ ما تعرضه أمامه تقنيات المعلومات يتجاوز ما باستطاعة عينيه التقاطه، و قس على ذلك كلّ الحواس الأخرى، فالتقنية إذاً تخدّر الإدراك بمعنى أنها تفقد المرء الإحساس بوعيه[83]، وما يقصده فيريليو بماكينة الإبصار هو سيرورة عملية تغييب العين في عملية الإبصار من خلال تطور التقنيات الإبصارية، وتبعاً لذلك فسرعة الإبصار هذه ألغت المكان لحساب الزمن، فالقيمة الاستراتيجية للمكان اختفت مع حلول السرعة اللحظية وانتفت، لذلك لم يعد مجدياً الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بين الهنا والهناك، إذ لم يعد لذلك أيّ معنى سوى أنه وهم بصري، وبذلك يحلّ محلّ الأزمنة الثلاثة المحددة للفعل، الماضي والحاضر والمستقبل زمنان وحيدان هما الزمن الحقيقي (زمن البث المباشر) والزمن المؤجل (زمن البث اللاحق)، وذلك لأنّ المستقبل تلاشى في برمجة الحواسيب من جهة وفي تزييف الزمن الموسوم بالواقعية من جهة أخرى، إذ أصبح الواقع يحتوي في الوقت نفسه جزءاً من الحاضر وجزءاً من المستقبل المباشر.

---

82 بول فيريليو، ماكينة الإبصار، ترجمة حسان عباس (دمشق: دار المدى، 2001).

83 للمزيد حول دور التقنية المعلوماتية في تغييب الواقع، انظر: محمد شوقي الزين: جان بودريار، استراتيجيا السيمولاكر، صناعة النماذج فوق الواقعية، كتابات معاصرة، العدد 37، أيار/حزيران، 1999، ص 6

وبذلك تقلب ماكينة الإبصار كما يعبر فيريليو الفلسفة، كما ألغت الزمن من الفيزياء، إذ لم يعد السؤال حول الصحيح والخطأ وإنما من المحتمل وغير المحتمل، لقد تحوّل مركز الاهتمام من الشيء إلى صورته، ومن المكان إلى الزمان، وحلَّ الخيار النسبي والافتراضي محل الخيار المحسوم الحقيقي والمجازي، كما أنّ البصريات الهندسية لن تبقى قائمة على ما هو قابل للرؤية وغير قابل لها، إذ ستندرج الصورة الآن في الزمن المكثف، وستحلّ إلى جانب المفاجأة الغفلة وما هو غير منتظر، وبذلك سننتهي إلى إنتاج إبصار بدون رؤية، الذي ليس في حقيقته سوى إعادة إنتاج عمى كثيف قد يصبح أحدث وآخر شكل للتصنيع، تصنيع عدم الرؤية.

لقد أثارت هذه الأفكار ما فوق الواقعية الكثير من المثقفين الرافضين لمثل هذه المفاهيم والتصورات، معتبرين أنّ هذا الرأي يسقطنا في عالم من الوهم والشك واللايقين والعدم، وربما كان كريستوفر نوريس في كتابه (نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة والمثقفون وحرب الخليج)[84] هو الأعلى صوتاً، ويتركز نقده في أنّ ما بعد الحداثة تنجرف بلا مقاومة لإظهار كافة أشكال الشك المعرفي في الواقع والعالم، وأنّ نهاية هذا الشك سيكون عالماً من العدم وانعدام الحقيقة، في حين أننا نستطيع أن نبعد الشك أو على الأقل أن نخفف من آثاره عن طريق توظيف وسائل بديلة أكثر استبصاراً لمقاربة المسائل الأساسية نفسها، فتصوير العالم كما يرى نوريس على أنه خليط نصف مطبوخ من الأفكار المتأتية من أحداث المصادر المتداولة، أو من سلسلة الشعارات المزيفة، وأنّ المعرفة هي مجرد وظيفة من وظائف إرادة القوة المعرفية، وأنّ التاريخ ليس سوى نتاج خيالي يتصفى من مجموعة من الخطابات المتعددة التي تتصارع للفوز بالسيادة من مرحلة إلى أخرى، كلّ ذلك يعني نهاية الإنسان وعقم وظائفه التقليدية في حب المعرفة والسعي وراء الحقيقة طالما أنه يعيش في واقع واهم وفي خيال مغشي عليه، فإعادة الثقة بالإنسان تمثل الرد على النص السياسي لما بعد الحداثة، فالتغطية الإعلامية في حرب الخليج تعزز بعض ما طرحه بودريار لكنها ليست سبباً في الوقوف معه وتبني وجهة نظره القائلة بأنّ «الحقيقة» و»الواقع» ليسا متمايزين إطلاقاً، ولا تبرر فكرته التي يروّج لها والتي تعتبر أنّ الواقع محض خرافة لغوية ولفظية، فالحقيقة تقترب من الواقع، ربما تحتجب أو تختفي لصالح الخطاب القمعي لكنها لن تغيب من الوجود، طالما أنها شيء يمكن معرفته أو الوصول إليه من قبل ذوات متفانية لهذه الغاية، وتتعامل مع جميع ادعاءات الحقيقة كنتاجات لإرادة القوة الطاغية داخل اللغة أو الخطاب أو التمثيل، وما يعزز ذلك ويبرزه هو التطور المتلاحق للعلم بما يقدمه من وسائل تهدف إلى قراءة الواقع كما هو وتقترب منه، ولذلك فلا بدّ من استحضار معايير الخطاب التنويري الباحث عن الحقيقة خوف الوقوع في اليأس حيال إمكان الوصول إلى صيغة من العقلنة البرهانية والتبادل النقدي المفتوح، فالواقع الخيالي الواهم الذي تروج له ما بعد الحداثة يجب فضحه كما يرى نوريس وإظهار الالتزام اللانقدي الذي تسعى إليه هذه الفلسفة الرديئة كما يصفها، والتي لن تؤدي في النهاية إلا إلى موقف من العدمية الصرفة، وبما أنّ حرب الخليج قد قدّمت لنا مثالاً واضحاً على ما يدعى «بالوضع ما بعد الحداثي» فهذا سبب كافٍ لمقاربة هذا الوضع ضمن أطر أخرى مختلفة عن أطره الخاصة التي تحكمه.

---

84 كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة د.عابد إسماعيل (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999).

علـى الرغم من نبالة الهدف الذي يسـعى إليه نوريس إلا أنه يكاد يقـف موقفاً دفاعياً واحتجاجياً دون قدرته على توظيف النقد ما بعد الحداثي لقراءة الواقع السـياسي بشـكل أكثر جدة يبرز ما فيه من خداع وختل وممارسة طاغية للمركز على حساب الأطراف، لا سيّما أنّ ذلك يتعزز مع تطور العلم على عكس ما انتهى إليه نوريس، فعالم الصورة الرقمي كما ذكرنا سابقاً مع فيريليو يقول لنا بأننا سندخل مستقبلاً في عالم يكون من صنعك أنت نفسك، لأنك تضع العالم بين يديك من خلال التبادل الإخباري والنقل المستمر للبث فكأن نهاية الجغرافيا التي تحدث عنها فيريليو تعني أن العالم سـيزداد صغراً لكنه سـيزداد بشاعة وقبحاً في المجهول، فالصورة تنقل في ما ترغب هي أن تنقله ويبقى ما خلف الصورة محجوباً عن أعين الناظر والمشاهد بل وعن أعين الجميع، وبالتالي يصبح غير حقيقي أو واقعي، عندها يكون الواقع هو ما خلقته الصورة لا ما صنعه الإنسان.

ما بعد الحداثة.. والنقد.. بين القطيعة والتواصل:

أثـارت ما بعد الحداثـة في أطروحاتها وأفكارها عاصفة من النقد والرفض، يمكـن القول بأنّ معظمه يقع في خانـة النقض، لا سـيّما أنه أتى من مدارس فكرية مختلفـة، بعضها مخلص للحداثة وتراثهـا، لذلك فهو يجد في أطروحـات ما بعد الحداثـة تهديماً لمشروع تنحصر وظيفته في الحفاظ عليه وعلى مكتسـباته ومن ثم البناء عليه، ومـدارس أخـرى تعاملت مع هذه الأطروحـات وفقاً لأصولها الماركسـية، ذلك أنّ النقد الماركـسي تركز غالباً على النـزعة العدمية والعبثية التي لحظها في أفكار ما بعد الحداثيين مقابل الالتزام الذي تصرّ عليه النظرية الماركسية في تعاملها مع المجتمع والسياسة والحياة بشكل عام.

أمّا مدرسة فرانكفورت فقد كان موقفها مختلفاً تماماً، إذ هي أصرّت على إعادة قراءة الحداثة بوصفها مشروعاً لـم يكتمـل كما عبر هابرماز، وإذا تعرضنا لبعض أصول هذه المدرسـة وأطروحاتها الحداثية فسـيكون ذلك من زاوية تجديد النظر في الحداثة بشكل يمكن مقارنته مع ما تطرحه النظرية ما بعد الحداثية في رؤيتها للحداثة.

من المعروف أنّ مدرسة فرانكفورت تطلق في آنٍ معاً على مجموعة من المفكرين وعلى نظرية اجتماعية بعينها، إذ كان هؤلاء المفكرون مرتبطين بمعهد البحث الاجتماعي الذي تمّ إنشـاؤه في مدينة فرانكفورت على نهر الماين في عام 1923، غير أنه لم يتم إرساء أساس ما سوف يصبح معروفاً باسم «مدرسة فرانكفورت» إلا مع تعيين ماكس هوركهايمـر مديـراً للمعهد في عام 1930، وقد جمع هوركهايمر حوله فريقاً ضمّ شـخصيات أصبحت مشـهورة فيما بعد كهربرت ماركيوز الفيلسوف الراديكالي الذي أصبح حليفاً للحركة الطلابية عام 1968، وتيودور أدورنو الفيلسوف الجمالي واريك فروم عالم النفس التحليلي المعروف.[85]

[85] بول ـ لوران آسون، مدرسة فرانكفوت، ترجمة د.سعاد حرب (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990) ص 8 وما بعدها.

غير أننا لن نتوقف كثيراً عند الشخصيات الفكرية المؤسسة لها أو عند نظريتها التي عرفت بها والمتمحورة حول «النظرية النقدية للمجتمع»[86]، إذ إنّ بحث ذلك مما يطول ويخرج بنا عن هدفنا المحدد في النقد الذي طورته هذه المدرسة لمفهوم الحداثة لا سيّما مع أهمّ رموزها المعاصرين هابرماز[87]، الذي انتقد بشدة الأطروحات ما بعد الحداثية مشككاً باستمرار في حاجتنا إليها، ومتسائلاً إذا ما كانت تنسف ما أرسته الحداثة، ومردداً أنه لا يمكننا أن ننقض الحداثة ونهدمها، بل أن ننقدها من أجل تجاوزها، وهذا لا يعتبر خروجاً على الحداثة أو نفياً لها وإنما استمرار لمشروعها الذي لم يكتمل.

ولذلك فهو غالباً ما يدافع عن مفاهيمها المؤسسة المتمثلة في العقل والإنسان والتنوير مستلهماً باستمرار كانط بوصفه أبا الحداثة ومؤسسها كما يرى هابرماز، ويصرّ على قراءة الحداثة الكانطية وفقاً لإيجابياتها المتمثلة في تحديد الاستخدام الشرعي للعقل، وفي منع العقل من التدخل في ما لا يعنيه، أي في المجالات الميتافيزيقية التي تستعصي على قدرته[88]، ومنذ هذه اللحظة تمكّن كانط من تحقيق التكافؤ بين الذات والعالم، بل وتصير علاقة الذات المصورة بذاتها الأساس الوحيد لأشكال اليقين القصوى، إذ إنّ نهاية الميتافيزيقا يعني نهاية النسق الذي كان يحكم الإنسان، أما وأنّ الإنسان قد صار ماثلاً أمام ذاته فإنه سيتمكن من أن يقوم بالمهمة فوق الإنسانية من أجل صنع نظام للأشياء منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده بوصفه وجوداً مستقلاً ومتناهياً في وقت واحد.[89]

إنّ هابرماز يبحث عن أسلوب لإعادة بناء نظرية في الحداثة مؤسسة على العقلانية الكانطية ويوجه نقداً حاداً لنيتشه ولفوكو النيتشوي الجديد حيث يرى أنه مع نيتشه يتخلى نقد الحداثة، لأول مرّة، عن المحافظة على مضمونه التحرري، والعقل المتمركز حول الذات يواجه، لأول مرّة أيضاً، الآخر المطلق للعقل، وبحجة الاعتراض على العقل يستند نيتشه إلى تجارب الكشف الذاتي المعيشية من طرف ذاتية غير متمركزة ومتحررة من كل ضغوط الإدراك والنشاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية، ذلك أنّ الأمر يتعلق عند نيشته بتمزق مبدأ اكتساب التفرد الذي يفتح المجال المؤدي إلى إمكانية الهروب من الحداثة.

وحين يقول نيتشه بهذا الهروب فهو ينطلق من زاويتين الأولى تؤكد الاعتبار الجمالي للعالم الذي يخدم فلسفة إرادة القوة التي تنفلت من وهم الإيمان بالحقيقة، والزاوية الثانية تتمثل في كون نيتشه وجّه نقداً لاذعاً للميتافيزيقا، ونيتشه حين أدخل هذه الأبعاد إلى التفكير الفلسفي يكون قد وضع الانفتاحات الأساسية لما يسميه

---

86 للمزيد حول ذلك، انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس (ليبيا: دار أويا، 1998) وأيضاً: فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها ـ وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000) وأيضاً: إبراهيم الحيدري، مدرسة فرانكفورت محاولة في التعريف، أبواب، العدد 17، صيف 1998، ص 99

87 للإطلاع على فلسفة هابرماز وآرائه النقدية يمكن مراجعة: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د،ت])، ص 87

88 هاشم صالح، المعركة بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي، دراسات عربية، العدد، 6/5، السنة 34، آذار/ نيسان، ص 98

89 هابرماز، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة د.فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1995) ص 401

هابرماز «النقد النيتشوي للحداثة» الذي أثر بشكل كبير في هيدغر ومن بعده فوكو وكذلك في أغلب فلاسفة التيار ما بعد الحداثي[90]، ومع دخول نيتشه إلى قول الحداثة، تتغير الإشكالية رأساً على عقب، في مرحلة أولى كان تصوّر العقل بمثابة معرفة للذات، ثم حيازتها لكي تظهر بصورة مكافئة للدين في قدرتها على التوحيد، وأن تتخطى انشطارات الحداثة انطلاقاً من قواها المحركة الخاصة، غير أنّ هذه المحاولات من أجل نحت مفهوم للعقل على قياس برنامج حركة الأنوار أخفقت، إذ وجد نيتشه نفسه أمام الخيار التالي: إما أن يخضع العقل المتمركز على الذات لنقد كايث مرة أخرى، وإما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله، وليأخذ نيتشه بالخيار الثاني، وبعزوفه عن مراجعة مفهوم العقل مرّة أخرى، يطرد جدل العقل، ولذلك يشك بإمكان الحداثة على الاستمرار في نضج معاييرها من ذاتها «لأننا نحن ـ الحداثيين ـ لا نملك شيئاً بأنفسنا» معتمداً في ذلك على التشويه الذي ألحقه المذهب التاريخي بالوعي الحديث، المغرق بمضامين تافهة والمفرغ من كلّ مضمون جوهري، مما دفع نيتشه إلى أن يطبّق مرة أخرى نموذج جدل العقل على أنوار المذهب التاريخي، غير أنه يطبقه هذه المرة ليفجّر الغلاف العقلاني للحداثة بوصفها كذلك.[91]

وهكذا توبع النقد النيتشوي للحداثة مع تيارين، الأول أراد الكشف عن انحراف إرادة القوة من أجل تكوين العقل المتمركز على الذات مستخدماً طرائق الانثربولوجيا والتاريخ كما هي واضحة لدى فوكو، والثاني سعى إلى خلخلة الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك النزعة المتمركزة حول العقل، وذلك للانفلات من هيمنة فلسفة الذات كما وجدنا مع دريدا الذي شكّل لحظة فكرية مهمة من لحظات ما بعد الحداثة التي تستلهم نمط السؤال النيتشوي بصورة مستمرة.

لذلك فإنّ هابرماز يوجّه نقداً حاداً للتيار ما بعد الحداثي لا سيّما فيما يخصّ علاقته مع العقل، إذ يرى أنّ أطره ترغب في تجاوز العقل عن طريق رفضه، كما أنّ ما بعد الحداثيين يصفون الحداثة كحياة أضحت مشيأة ومستغلة، وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلاني، وخاضعة للسلطة، ويخفي وراء كلّ هذه الاتهامات دافع الحساسية ذات الجروح المعقدة والأشكال المصعَّدة من العنف، ويشبهها بأنها صيغ فارغة تدور في المفاهيم الجدالية للوجود وللسيادة أو للاختلاف والمغايرة، ويشير إلى عدم التناسب بين الأسس المعيارية التي يعلنها هذا التيار، وتلك التي تظلّ متوارية في خطابه، إذ هم لا يرفضون مبدأ الحداثة وفقاً لنتائجه المشوهة في علاقته مع الذات الإنسانية، بل أيضاً كلّ المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوف بعد، غير مدركين أنّ ما يرفضونه هو ما سعت الحداثة إلى تحقيقه بالضبط، إذ أنّ الحداثة كانت تبحث عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات والحكم الذاتي وتحقيق الذات.[92]

---

[90] محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط2، 1998) ص 131

[91] هابرماز، القول الفلسفي للحداثة، [م،س]، ص 141

[92] المرجع نفسه، ص 517 وما بعدها.

ويتابـع بأنّ الرفـض الكلّي للحداثة يفسر ضعفاً واضحـاً في أقوال ما بعد الحداثيـين، إن كانت أقوالهم مثيرة للاهتمام حقاً، إذ إنّ نتائجها يعوزها التمايز بين مجتمعات دخلت سيرورة العقلنة والتحديث وبالتالي فإنّ جوانب منها تحمل التحرير والمصالحة، وجوانب أخرى قمعية يجب العمل على تجاوزها وتخطّيها.

إنّ أسـلوب النقد الهدام الذي اسـتولى على الفكر بعد الحداثي في رفضه للمفاهيم نفسها لم يسمح له بالتمييز بين هذه الجوانب، لكي يسلط الضوء عليها، ومنذ ذاك يختلط كل شيء لديه، العقل المحرر والتلاعب، القوى المنتجة وقوى التدمير، النتائج التي تضمن الحرية، وتلك التي تحرمنا الحقيقة والأيديولوجيا منها، ووفقاً لهذه الأقوال، لا تكون هذه العناصر مرتبطة فيما بينها بعلاقات وظيفية مشؤومة، حيث تستمر بالتعارض متواطئة بغير قصد في سيرورة متناقضة، إذ إنّ الفروق والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية، إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يدار كلياً ويخضع للحسـاب والسلطة، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة، ووفق منطق التسوية هذا تتوافق زمنياً كلّ أشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة.

وهم لذلك لا يدركون الثمن الذي سـتدفعه المجتمعات بعودتها إلى شروط الحياة ما قبل الحديثة حيث العنف وفقدان القيمة الإنسانية والصراع المستمر بين الأطراف المتناحرة، فالحداثة أنجزت مجتمعها، ويجب علينا أن نقرأ مكامن الضعف ضمن مشروعها نفسـه الذي أصبح الضامن الوحيد لتجاوز ما خلفته الحداثة نفسـها من أخطاء ضمـن سـيرورتها التاريخية، وهو لذلك يعـود ليقرأ الحداثة في ضوء ما يسـميه بالعقلانيـة التواصلية ومن أجل ترسيخ الحداثة السياسية القائمة على تعميق الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

لكـن مـن الممكن القول إنّ هابرماز نفسـه لم يكن بعيداً تماماً عن صدى الأفكار ما بعد الحداثية، لا سـيّما في تحليله لعلاقة التقنية بالعلم أو صلة الرأسـمالية المعاصرة بالمجتمع ما بعد الصناعي، إذ يرى أنّ «مجتمع ما بعد الحداثة» ولأول مرّة رَبَطَ بين التحرر من سلطة الطبيعة والتحرر من السلطة الأخلاقية، وبهذا تطور شكل جديد من السلطة، أطلق عليها هابرماز «السلطة التقنية»[93]، وترافق مع هذه السلطة ظهور نوع جديد من الأيديولوجيا أشبه «بالأيديولوجيا التكنوقراطية»[94]، ذلك أنّ العلم والتقنية قد اتخذا اليوم وظيفة شرعيات السلطة، وتظهر هذه الوظيفة في تدخل الدولة في ضبط وتوجيه العملية الاقتصادية من أجل الدفاع عن المقومات الوظيفية التي تقف أمام النظام، وبهذا انهار عملياً الأساس الأيديولوجي للتبادل الحر الذي كشف عنه ماركس نظرياً، وأصبح الإطار المؤسسي للمجتمع مجرداً من السياسة، وبهذا أيضاً تغيرت العلاقة بين النظام الاقتصادي والسلطة، ولم تعد السياسة تحتل بناءً علوياً، ولم يعد المجتمع مستقلاً استقلالاً ذاتياً، وهذا هو الشيء الجديد حقاً في أسلوب الإنتاج الرأسمالي لما بعد الحداثة.[95]

---

[93] هابرماز، التقنية والعلم كأيديولوجيا، ترجمة د.إلياس حاجوج، (دمشق: وزارة الثقافة، 1999).

[94] من الممكن مقارنة مفهوم هابرماز للأيديولوجيا مع مفهوم هوركهايمر عنها، لاسيما أن هوركهايمر يعتبر المؤسس الفعلي لمدرسة فرانكفورت التي بقي هابرماز وفياً لمقولاتها إلى حد كبير، انظر: سليمان خالد المخادمة، نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 70، ربيع 2000، ص 83

[95] إبراهيم الحيدري، مدخل تعريفي إلى هابرماز في العلم والتقنية، أبواب، العدد 7، شتاء1996، ص 62

وهـو لذلك يدعو إلى ما يسـميه «بالعقلانية التواصلية» من أجـل تحقيق المجابهة مع المجتمع التقليدي ما قبل الحديث من جهة، ومقابل تسلط السلطة من جهة أخرى، إذ وحدها تلغي التباين القائم بين السلوك العقلاني وبين التفاعل بين الأطراف، وقد برهنت أيديولوجيا الوعي العقلاني على قوتها وفاعليتها في حجب هذا التباين وإلغائه.[96]

مـن الممكـن القول إذاً إنّ نقد هابرمـاز للفكر ما بعد الحداثي كان مؤسسـاً على أرضيـة الدفاع على المشروع الحداثـي ومنجزاته، وهذا ما حرضه على تجديد القـول في الحداثة لتجاوز نقائصها وخوف الارتماء في أحضان ما بعد الحداثة التي تدخلنا في الظلام لكنها لا تقول لنا ماذا يوجد بعد الظلام الذي دخلناه.

غـير أننـا نلاحظ نوعاً آخر من النقـد ـ النقض الذي قوبلت به أفكار ما بعد الحداثـة وذلك اعتماداً على لغتها الغرائبية وألغازها التي لا يتمكن واضعوها أنفســهم من فضها على حد تعبير آلان سوكال الذي أثار كتابه (أشراك فكرية) (Impostures intellectuelles) والذي وضعه بالفرنسية مع صديقه جان بريكمون عام 1997 ضجة عنيفة لاسـيما فيما يتعلـق بإبراز ألغاز الفكر ما بعد الحداثي واسـتخدامه لنظريات علمية وفيزيائية لا يحسـن توظيفها ومن أجل إرهاب القارئ وإقناعه بمدى علمية الأفكار وجديتها.

إذ كان سوكال وهو فيزيائي أمريكي وأستاذ في جامعة نيويورك قد تقدم في عام 1996 بمقالٍ عنوانه (اختراق الحدود: نحو هيرمونيطيقا تحولية لجاذبية الكم)[97]، لينشر في مجلة (Sociat Text) الأمريكية والتي تعنى بدراسة الأبعـاد الثقافية والمعرفية للنظريات الفيزيائية والعلمية وفي عدد مخصص للرد على الانتقادات الموجهة إلى ما بعد الحداثـة، وفوجئ سـوكال بنشر المقال الذي قام فيه بتلفيق المعادلات وعرضها في أسـلوب مـا بعد حداثي معتمداً على كتابات دولوز ودريدا وغاتاري وجاك لاكان وجان فرانسـوا ليوتار وبول فيريليو وغيرهم من المفكرين ما بعد الحداثيين الذين حظوا بأهمية فكرية رائدة في الأوساط الثقافية الفرنسية والأمريكية.

وقد قصد من مقاله تبيان الحيل الفكرية التي يوظفها ما بعد الحداثيين في استخدام النظريات العلمية البحتة بهدف تدعيم أفكارهم الفلسفية أو قراءتهم للظواهر السياسية والاجتماعية، وقد حشد في مقاله هذا كمّاً كبيراً من النظريات الرياضية والمصطلحات الفلسـفية ما بعد الحداثية من مثل (سـنرى في جاذبية الكم أنّ مركب الفضاء ـ الزمن يكفّ عن الوجود كحقيقة فيزيائية موضوعية، وتصبح الهندسة اتصالية relational وقرينية contextual والمقولات المفاهيمية التأسيسـية في العلم السـابق ـ بما في ذلك الوجود نفسـه ـ تصبح إشـكالية ونسبوية، وهذه الثـورة في المفاهيم، كما سـأبيّن، لها علاقة عميقة بمسـتقبل العلـم المتحرر وما بعد الحداثـي)[98]، بعد نشر المقال توافدت الانتقادات مؤيدة ومناقشـة لما جاء في المقال، لكن سـوكال قام بعد فترة بالتعبير صراحة عن قصده متهماً

[96] يورغين هابرماز، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، الفكر العربي المعاصر، العدد 46، صيف 1987، ص 18

[97] Alan Sokal, Transgressing the Boundaries; Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, social Text, no 4647/, Spring/Summer 1996, P.217, 252

[98] علي الشوك، مثقفون دجالون: كشف المستور في زيف الادعاءات الثقافية، الحياة ـ آفاق، الأربعاء 16 حزيران 1999



مفكري ما بعد الحداثة بالخديعة والاحتيال واستعمال صيغ رياضية وفيزيائية لا يفهمها القارئ في بناء أنساقهم الفلسفية والأدبية وكأنها أنساق أو أفكار جديدة وخارقة، وهي أشبه ما تكون بتوظيفات «سحرية» أو «كهنوتية» لإبهار المريدين وممارسة سلطة الألقاب والنجومية على المعجبين.[99]

وقد حاول في كتابه المشترك مع بريكمون أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة لوفان في بلجيكا أن يحلل بإسهاب المزاعم العلمية والقبليات النظرية للأفكار الفلسفية والمطارحات الأدبية عند مفكرين فرنسيين مثل جاك لاكان واعتماده على الطوبولوجيا (فرع من الرياضيات) في تفسير السلوك العصابي والانفصامي أو جوليا كريستيفيا في إعادة تأسيسها للغة الشعرية والتحليل السميائي باعتمادها على نظريات رياضية مثل نظرية هلبرت، الهندسة الجبرية، فضلاً عن جون بودريار الذي يتحدث عن الفضاء اللاإقليدي الذي يجوبه الوعي الحديث والذي يختبر فيه الوقائع وتدور في مساحته الحروب الفائقة (مثل حرب الخليج الثانية)، لقد أراد سوكال إذاً وزميله بريكمون التأكيد على أنه ليس كلّ ما هو غامض عميقاً بالضرورة، من خلال نزع الهالة المقدسة عن خطاب ما بعد الحداثة للعثور، حسب نظرهما، على خطاب هزيل وغير متماسك فضلاً عن خوائه من المعنى وإفراطه في الخطابة المجاز، فهو خطاب يغذي قوته المعرفية وسطوته النظرية من خلال معادلات رياضية وفيزيائية لا يفقه معناها ويضلل بها نفسه ويخدع من خلالها مريديه والمعجبين به، فضلاً عن اقتطاع هذه النظريات العلمية من سياقها العلمي البحت وإسقاطها على حقول نفسية واجتماعية غير موضوعية[100]. ما هدف إليه الكتاب إذاً ومن ورائه تأييد الكثير من المثقفين هو كشف زيف الخطاب ما بعد الحداثي وادعاءته العلموية المتكررة، ويخلصان في النهاية إلى أنّ ما بعد الحداثة قد خلقت في المشهد الثقافي جوانب سلبية متعددة تركزت في هدر للوقت في العلوم الإنسانية وارتباك ثقافي يخدم الظلامية وإضعاف لليسار السياسي، ذلك أنهم يرون أنّ معظم مثقفي ما بعد الحداثة أتى من اليسار المتمرد أو المنشق عن الماركسية الأرثوذكسية وهو بموقفه الجديد هذا يتنكب لكل تراثه النضالي وإرثه التنويري لاسيما عندما يركز الخطاب ما بعد الحداثي على النسبية (Relativism) التي تذهب إلى أنّ كل الحقائق التي تقوم بالوجود الموضوعي ليست سوى مواقف ثقافية، إذ ليس هناك فارق بين الحقيقة والخيال، وهذا ما جعل الفكر ما بعد الحداثي يخلق حالة من الإحباط الثقافي والوضع الميؤوس منه سياسياً لا سيّما على مستوى اليسار، والأهم من ذلك كله أنّ المستقبل الذي تأملنا به ما بعد الحداثة يبدو غامضاً وأكثر تشاؤماً، وهذا ما يحمل اليسار مسؤولية مضاعفة عن إخفاقه.[101]

لذلك تنكب بعض اليساريين المخلصين الدفاع عن قيمهم كونها تتعرض للتخريب الثقافي من خلال اكتساح الأفكار ما بعد الحداثية، فقد وصف تيري اندرسون رئيس تحرير مجلة (New left review) ما بعد الحداثة

---

[99] محمد شوقي الزين، قضية سوكال والثقافة العربية المعاصرة، المستقبل، الجمعة، 11/ أيار/ 2001

[100] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[101] علي الشوك، مثقفون دجالون: ما بعد الحداثة واليسار، الحياة ـ آفاق، الأربعاء، 1/أيلول / 1999



بأنها تروج الأسوأ في كل شيء، بل هي أمر نستطيع الاستغناء عنه تماماً إذا تمكنت الحداثة ومشروعها من تحقيق وعي كافٍ بالصيرورة التاريخية والتطور الزمني[102]، كما أنّ أرنست غلنر يعتبر أنّ ما بعد الحداثة تتساوى مع النسبية التي تختزل المبادئ أو القيم إلى مجرد واحدة من منظومات المعنى المتساوية في صحتها وشرعيتها، وهذا يمنع تطبيقها بوصفها موقفاً اجتماعياً وسياسياً، والسبب يكمن في انتهاكها للثقافات وعدم اكتراثها بقيمها.[103]

إلا أنّ النقد اليساري الأكثر وضوحاً أتى مع تيري ايغلتون في كتابه (أوهام ما بعد الحداثة)[104] الذي يناقش فيه ما بعد الحداثة وفقاً لتصوراتها الفكرية والأدبية والذاتية بدءاً من مفاهيمها التي ترددها باستمرار كمفهوم الكلّية الذي يرى فيه ايغلتون أنه ينطوي على ضربٍ من النزعة الشكلية وضرب من الراديكالية، فعندما نستحضر مفهوم النظام فكأننا نريد تغييبه وتدميره على الرغم من غياب أية قوة محتملة تعمل على هذا التدمير، لذلك يكون علينا باستمرار أن نتوقع تكذيباً نظرياً لفكرة الكلية في حقبة هزيمة سياسية مني بها اليسار، فهو يعتبر إذاً أنّ مفهوم نقض الكلية أو نهاية الحكايات الكبرى التي تحدث عنها ليوتار لم ينشأ إلا نتيجة للهزيمة السياسية الساحقة التي مني بها المعسكر الاشتراكي وسقوط الفترة الماركسية على إثرها، لكن إيغلتون لا يدرك أنّ مفهوم ليوتار للسرديات الكبرى وحديثه عن نهايتها لا يشمل فقط الأيديولوجيا الماركسية بقدر ما يبتدئ بالأيديولوجيا الرأسمالية نفسها، معتبراً أنها رسّخت التمركز وقامت على نفي الآخر من أجل تطهير الذات وإبرازها، ولم يكتف ليوتار بذلك بل تحدّث عن رفض مفهوم العقل نفسه الذي تقوم على أساسه الحضارة الغربية برمّتها، وذلك لأنّ العقل وكما فُهم غربياً عنى العنصرية والاحتكار ووسم الآخر المرفوض باللاعقلانية مما يعني إلغاءه من الوجود، ولذلك أعاد ليوتار تعريفاً جديداً للعقل معتبراً أنّ وظيفة العقلانية نفسها أن تعقل الجوانب اللاعقلانية لأنها نتاج العقل نفسه.[105]

لكن إيغلتون يعود ويؤكد في الكتاب نفسه أنّ ما بعد الحداثة نفسها ليس سوى نتيجة إخفاق تاريخي شهدته الحداثة، وأنّ كل ما بعد الحداثيين يؤسفهم أن يصلوا إلى هذا الاستنتاج، إلا أنه يقرّ بأنّ سياسات ما بعد الحداثة قد جمعت بين الإغناء والتهرب، بين الخصوبة والمراوغة. فإذا كانت قد فتحت الباب لمسائل سياسية حيوية جديدة، فذلك يعود في جانب منه إلى تراجعها غير المشرف عن قضايا سياسية أقدم، لا لأن هذه الأخيرة قد اختفت أو حلت، بل لأنها بدت عسيرة وعنيدة في هذه المرحلة، إلا أنها وبالمقابل خلقت ثقافة هي في منتهى السوء والرداءة، إذ وضعت مزالق تحت عددٍ من اليقينيات المغرورة ودكت بعض الكليات المصابة بالبارانويا ولوثت بعض الطهارات الحصينة، ولوثت بعض المعايير العميقة، والنتيجة أنها أربكت أولئك الذين يعرفون حق المعرفة من هم، فقد تمكنت

---

[102] ما بعد الحداثة في صورتها الداخلية التاريخية، ترجمة د.أشرف الصباغ، مراجعة د.نديم معلا، الثقافة العالمية، العدد 83، يوليو/أغسطس 1997، ص 137

[103] آرنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى، 2001).

[104] تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب (اللاذقية: دار الحوار، 2000).

[105] راجع: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).

من سحب الأسس الميتافيزيقية من تحت أقدام خصومها الراديكاليين، غير أنّ ما يسيء ايغلتون هو ما يستحسنه «ما بعد الحداثيين» أنفسهم، عندما تركز على ثقافة الرفض والشك واللايقين وتعمل على زعزعة وخلخلة اليقينيات، لأننا من كثرة ما حكمنا باليقين صرنا نتاج الواحد نفسه وعبيداً للتاريخ والواقع الأوحد الذي لا نستطيع التفلت أو الخروج منه، إنّ ما بعد الحداثة تعلن بوضوح نهاية السرديات الكبرى لأنها لم تكن سوى كذبات تاريخية.

غير أنّ ايغلتون يرى في سردية موت السرديات سردية من أعظم السرديات التي تحاول أن ترسلها إلى النسيان، فما ترغب في نقده ورفضه تقوم بتأسيس شيء مغاير له ولكن في زمن جديد وضمن شكل جديد، لذلك فهو لا يرى فارقاً بين الماركسية وما بعد الحداثة فكلاهما يتعلق بالتقدم التاريخي الكوني، ففي حين أنّ الماركسية أشد حساسية وإدراكاً للفروق الموجودة بين ما هو تقدمي وما هو غير ذلك، نجد أنّ الراديكاليين ممّا بعد الحداثيين كما يسميهم ايغلتون ينزعون لأن يكونوا أحاديين حيال النظام الذي تواجهه هذه المعارضة، ولذلك فهو يرى أنّ نظرية الماركسية في الطبقة الاجتماعية والتغير التاريخي هي التي حفظت لها شعبيتها وبقاءها ووجودها، والقول بأنّ الطبقة الاجتماعية أمر سيء بالمطلق كما يروج ما بعد الحداثيين فإنها تخلط بين العرقية والجنسية عندما ترفع الإنسانية المجردة إلى أعلى مراتب الوجود.

وهنا يبدأ ايغلتون بكيل التهم لليبرالية والرأسمالية معتبراً أنهما جوهر ما بعد الحداثة ومدافعاً عن الماركسية بوصفها جعلت الحلم بتحقيق نظام اجتماعي خالٍ من الحاجة والكدح ممكناً، إلا أنه لا يتوقف لينظر كيف بقي الحلم وهماً وسراباً، وكيف جرَّ هذا الحلم الجميل الويلات على الإنسانية وفرض عليها أزمة من التأخر والاستبداد والاحتقار، ورغم ذلك كله فإنه يصرّ على قراءة ما بعد الحداثة وفقاً لحاملها الرأسمالي دون إدراك أنّ ما بعد الحداثة نفسها خرجت من رحم الرأسمالية لنقدها وتجاوزها، وهكذا يدور النقد الماركسي في حلقة مفرغة من الماضي من أجل استرجاعه دون محاولة النقد من أجل التجاوز، إذ يبدو أنّ المسلّمات الماركسية أصبحت بمثابة الترسيمة المكررة التي يرددها الجميع في وجه كل من يحاول الخروج منها وعليها.

نلحظ أنّ النقد الذي ووجهت به ما بعد الحداثة كان في مجمله نقضاً ورفضاً للظاهرة في أسسها، ورغم أنّ الظاهرة قد رسخت جذورها في الثقافة الغربية بما يمكن ملاحظته في الاهتمام الفكري والثقافي الواسع برموزها وأفكارها، إلا أننا نجد عدم رغبة في الدخول في جدل نقدي معها وإنما رفضها وإغماض الطرف عن ترهاتها كما يصفها الكثيرون، وربما هذا ما منع ما بعد الحداثيين أنفسهم من التفاوض حول أفكارهم، إذ أصبحت هي نفسها بمثابة اليقينيات التي لا يمكن الحوار حولها، ويبقى الرهان على قدرة الفكر ما بعد الحداثي من إنتاج زمن حضاري جديد كما يعلن ذلك باستمرار، في حين يتشكك الآخرون في ذلك ويرون أنّ ما بعد الحداثة لن تلعب سوى دور الموجة القصوى في لحظة تاريخية وزمنية، وبعدها ستتمكن الحداثة من تجديد نفسها وإعادة وصل ما انقطع من جذورها، وغالباً ما تجري المقارنة مع الحركات السريالية والدادائية والوجودية وغيرها التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ولعبت دوراً في زعزعة الأسس اليقينية الوضعية التي قام عليها الفكر الغربي وجرّه



نحو بقع ومناطق أكثر إنسانية، فهل ستلعب ما بعد الحداثة الدور نفسه أم ستتمكن من تقويض الحداثة مع أسسها لتقف على أنقاضها ولتدخل الإنسانية نفسها في دورة حضارية يطلق عليها الآن ما بعد الحداثة؟ لكن لا أحد يستطيع أن يتنبأ بنهايات المستقبل فربما نعيش على أعتاب عصر جديد تفتتحه ما بعد الحداثة لكنها لا تملك وهي لا تدعي أنها تملك مؤشرات لتوصلنا إلى نهايات هذا العصر.

لكن يبقى السؤال عربياً ملحّاً وراهناً، ما جدوى التعاطي مع الفكر ما بعد الحداثي إذا كانت المجتمعات العربية لم تنجز حداثتها بعد؟ لذلك فالدخول في حوار نقدي مع المفكرين ما بعد الحداثيين أشبه بترف فكري لا قيمة له لدى المجتمعات العربية، إنّ هذا النوع من التفكير يبقى مأسوراً أو محكوماً بمفهوم التطور الخطي والسببي للتاريخ، بمعنى أنّ المجتمعات تتطور وفق خطوات متدرجة ومتلاحقة دون أن تعي دور التواصل الحضاري والمعرفي ليس في إنجاز الخطوات التاريخية فحسب وإنما من التمكن من كسب الزمن لتحقيقها والبناء فوقها أيضاً، يضاف إلى ذلك أنّ مفهوم الإضافة المعرفية الذي يتحقق عن طريق التجاوز والتنوع يكاد يكون معدوماً من الفكر العربي الذي يجب ألا يلعب سوى دور المتلقي بل والمتلقي السيء، وتغيب وظيفته في خلق التحاور من أجل تحقيق الإضافة، فالعالم الآن لا تصنعه حضارة واحدة إلا لأن الحضارات الأخرى انكفأت عن لعب دورها واقتصرت على دور المستقبل في حين أنّ مواكبة النقلات والتغيرات الفكرية يفسح المجال مشرعاً أمام التلقي كمرحلة، والإضافة كمرحلة لاحقة اعتماداً على حسن التلقي وجديته.

إنّ فهمنا لما بعد الحداثة ولتحولاتها الاجتماعية سيساعدنا على فهم العصر وعلى استيعاب الحداثة نفسها التي نلهث وراءها قروناً دون اللحاق بركابها، فالعالم فكرياً وتاريخياً مع ما بعد الحداثة ليس كما كان قبل ظهورها لا سيّما في نزعتها الشكّية التي أعادت التفكير الغربي إلى مساءلة أسسه التي يقوم عليها، لذلك فالسؤال ليس في حاجتنا إليها أو حاجتها إلينا، بل السؤال عن مدى رغبتنا في تجاوز دور التابع السلبي إلى ترسيخ وجودنا كفاعل رئيس في العصر.





سياسة النسيان:
في نقد «عقيدة» التاريخ

عادل حدجامي
باحث وأكاديمي من المغرب

«وحدهـا قـوة الحاضر الأسـمى ينبغي لهـا أن تكون أداتنا في تأويل المـاضي، ووحدها ملكاتنـا الأرقى حين تكون مدفوعة نحو فعلها الأقصى يمكن أن تبيّ لنا ما يكون من الماضي جديراً بأن يُعرف ويُفظ».

Nietzsche, seconde Considération inactuelle[1].

«إنّ الرعايـة الإلهيّـة التي تدبّر كلّ الأشـياء بأحسـن ما يكون هي التي تقـود توالي الأجيال الإنسـانيّة من آدم إلى نهاية الزمان، تماماً كما لو أنها مسـار رجل واحد يمرّ في الزمان، من طفولته إلى شـيخوخته، عبر كلّ مراحل العمر».

Saint Augustin, Quatre-vingt trois questions diverses.

يتقدم الفكر والفعل الإنسـاني عامـة في التصورات التاريخانية، باعتباره إنتاجـاً تاريخياً خالصاً؛ فلا اعتبار لشيء إلا برده «للشروط التاريخية التي أنتجته»، بيد أن هذه الرؤية التي رسّـختها فلسـفات القرن التاسـع عشر، والتي ارتقت منذ هيغل - وخصوصا ماركس - إلى أن تصير «مسلمة» نظرية ليست بالوضوح ولا الطابع البديهي الذي تبدو عليه، ولا نريد هنا أن نسوق الاعتراضات الشهيرة للنقد البنيوي على هذه «المسلمة»، بل نريد أن نتعرض لنقطة واحدة دقيقة في هذه الرؤية، وهي نوع التصور الذي تقدمه عن الزمن، ومن ثمة نوع التصور الذي تقدمه عن الحقيقة، وهو تصور، كما سـيتضح ذلك، مسـكون بخلفيات «أخلاقية» كثيرة، وأما المستند الذي سنعتمده في بيان هذا الأمر، فسيكون أقدم من البنيوية، وإن كان أحد روافدها الكبرى، نقصد فلسفة الألماني فردريك نيتشه.

تقدم التاريخانية، في كل لويناتها، تصورا خطيا تقديميا عن التاريخ، على أن لهذا التصور عينه «تاريخ»؛ فبدايته لم تكن كما يُظن مع العصور الحديثة، إذ هو تصور عائد في جذوره إلى الثقافة اليهودية - المسيحية، بل قد نجازف ونقول إن كل «الإبدال» التاريخاني الذي زرعت بذوره في القرن السابع عشر، وتوضحت معالمه بجلاء في القرن التاسع

---

[1] في كل إحالاتنا على هذا النص الشهير سنعتمد الترجمة الفرنسية التي قام بها هنري ألبير، والتي توجد نسخة رقمية لها تحت العنوان أدناه:

Seconde Considération inactuelle, De l’utilité et de l’inconvénient de l’histoire pour la vie, Traduction Henri Albert. Édition numérique Pierre Hidalgo ; la Gaya scienzia ; Janvier 2012

وهذا الاستشهاد وارد في الجزء 6 من الكتاب ص 65

عشر قد نحت وصيغ في العهدين القديم والجديد، وهو ما قد ينسف، من ناحية مبدئية، وهم القطيعة الجذرية الذي نتصور بين الفكر الأنواري الحديث والفكر المسيحي الوسيط. بيد أن بيان هذه المسألة يحتاج إلى بعض التفصيل.

يتفق الدارسون المختصون في الفكر اليوناني على أن هناك ثابتا مشتركا بين مجموع اتجاهات هذا الفكر ألا وهو تصوره الدائري عن الزمن؛ فاليونان هم شعب «الدائرة»، فالدائرة أكمل الأشكال، لهذا كان العالم نفسه، من حيث هو كوسموس (ومن معانيها الأصلية زينة العروس ولباسها)، دائرة[2]. والعالم الدائري يحتاج زمنا دائريا، وهذا ما اجتهد في صياغته والدفاع عنه غالبية المفكرين اليونان، ليس فقط في النصوص الفلسفية المؤسسة، بداية بأفلاطون وانتهاء ب»الهيلوويزم» الرواقي، حيث العالم «حيوان» كبير يحيا وفق عود أبدي، بل وأيضا أساطير القرن التاسع للميلاد وتراجيديات القرون التالية، وقد أظهر هولدرلين هذه المسألة بجلاء[3]؛ ففي كل التراجيديات نجد الزمن يتقدم، باعتباره دورا في الأوديسا مع عوليس الذي يلاقي بينيلوبي في إيتاكه itahaque بعد أن يسيح في بحر بوسايدون عقدا من السنين، كما مع أوديب الذي ينفى عن طيبة طفلا قبل أن يعود إليها شابا، ليلاقي قدره الذي ابتعد عنه لوهلة. الزمن الأسطوري هو زمن القدر الذي يعود إذن، لهذا فهو زمن تراجيدي، ومن هنا نفهم الطابع «التراجيدي» للنظام القيمي اليوناني، فبما أن الزمن دور والقدر عود والعالم دائرة؛ فطموح الإنسان اليوناني، لن يكون «اختراق» العالم، بل فقط إيجاد المكان الأنسب له في هذا الكوسموس- الدائرة، المكان الذي حدده له القدر قبلا. ولأن تاريخ الفكر محكوم دائما بعناصر سابقة عليه هي التي تجعله ممكناً؛ فإن تحول العناصر السياسية والحضارية في القرون التالية وانتهاء الأمر إلى المسيحية باعتمادها عقيدة رسمية للدولة الرومانية، سيؤدي إلى إرساء تصور آخر عن الزمن، تصور خطي هذه المرة، تصور «تقدمي»، يتحول معه إيقاع الزمن واتجاهه من كونه دورا يسري في هذا الحيوان الأعظم الذي هو العالم – النظام، إلى أن يصبح خطا يتقدم من بداية ومبدأ نحو نهاية وغاية ؛ أي أن يصير بمعجم المسيحية نفسها «تيها» في انتظار «الخلاص».

سبق لبعض الباحثين الكبار أن بينوا أن بين العصور الوسطى والزمن الحديث من التلاقيات أكثر مما نتصور،[4] ولعل هذا الأمر يبدو بأفضل ما يكون في المفهوم الحديث عن الزمن، حتى أنه من الممكن أن نقول إن هذا التصور ليس أكثر من «علمنة» للتصور المسيحي. صحيح أن هناك تحولا مركزيا حصل، إذ أن الفاعل يصير هو الإنسان

---

[2] لازال إلى اليوم بعض من هذا المعنى حاضرا في اللغات الغربية المعاصرة، كما هو الأمر في كلمة cosmétique الفرنسية وcosmetic الأنجليزية.

[3] انظر تأويلات هولدرلين وملاحظاته حول سوفوكليس، والوارد بعض منها في كتابه الذي ترجمه فيديي وقدم له جان بوفري تحت عنوان:

Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone, traduction François Fédier, Paris, 101965 ,18/

[4] أشهر المدافعين عن هذا الموقف هو المؤرخ الفرنسي الكبير جاك لوغوف (1924 -)، أحد أهم أعمدة مدرسة الحوليات، وقد حاول أن يدافع عن هذه الأطروحة في كثير من الأعمال أشهرها، أنظر مثلا كتابيه الصادرين عن غاليمار

Pour un autre moyen âge

أو نصه المتأخر

L’Europe est-elle née au Moyen Âge ? Seuil, 2003



وليس الإله، والأداة تصير هي العقل وليس النص (مع استحضار كل النسبية اللازمة لمثل هذه الأحكام) لكن القالب والصيغة تظل هي نفسها، فكرة «الآرخي» ἀρχή و»التيلوس» Τέλος تظل هي عينها؛ فالتاريخ تراكم وتحصيل ومجال لتحقيق المشروع الإنساني وبسط لمطوي ممكناته الطبيعية، لكنه بسط في إطار «منطق» عام هو عينه التصور الخطي – العقدي. على أن هذه الخلفية الثيولوجية التي تسكن التصور الحديث عن الزمن والتاريخ، لا تبدو في هذه الرؤية الخطية فقط، بل تظهر أيضا في العنصر القيمي الخفي الذي يسكنها ويعمل فيها؛ أي في العلاقة التي تبني «أخلاقيا» مع الذاكرة.

يقترح الكتاب المقدس، بعهديه، تصوراً «تذكريا» عن الزمن؛ فللزمان بداية هي الخلق، يوم ما قرر الإله بناء العالم وسطّر له مسارا ووضع لهذا المسار غاية هي البعث، وبين هذا الخلق والبعث يحيا الإنسان تاريخه وقدره الذي يكون كله محكوما بهذه «الذكرى» وهذا الموعد؛ فلا قيمة للتاريخ البشري إلا من حيث هو سعي «مستقيم » لغاية هي البعث. التاريخ إذن، تحقيق «للخطة الإلهية»؛ فالرعاية الإلهية هي التي تقود «على أتم الأوجه كل الأشياء» كما يقول أغسطين «الأجيال منذ آدم حتى آخر الزمان، تماما كما رجل ينمو من طفولته إلى شيخوخته». بهذا المعنى يكون التاريخ الإنساني كله تحقيقا لعنصر آخر يتجاوزه، ويمنحه معناه هو خطة الإله ووعده الأول.

لا نعتقد أننا نبالغ إذا ما قلنا إن أصول «فلسفة التاريخ»، على الأقل في صورتها الكلاسيكية الهيغلية، كلها موجودة هنا؛ ففضلا عن الرؤية الخطية التي ذكرناها سابقاً، حيث يتقدم العالم كفضاء لعقل ينمو ويتقدم وفق مراحل ليبلغ أوجه، عند هيغل نفسه، في الفلسفة المثالية (فكريا) ثم في الدولة البروسية (سياسيا) والديانة المسيحية (دينيا)[5]، فضلا عن كل ذلك؛ فإننا نجد الخلفية الأخلاقية عينها؛ فالمسيحية هي التي أرست كون التاريخ الإنساني «بسطا» لتاريخ آخر هو ما يمنحه معناه كما قلنا، وهو وعد الإله وخطة خلاصه المنتظر، وفي هذا الرهان وحده تأخذ الحقيقة قيمتها. بهذا المعنى تصير المراحل الفاصلة في التاريخ والمفسرة له والمانحة لقيمته «عقدية» في العمق، لأنها قائمة على ذكرى العهد الإلهي.

على أنه إن كان هناك من فيلسوف «تشمّم» بـ»خياشيمه» هذا العبق الثيولوجي القوي الذي يفوح من الرؤية التاريخانية فهو نيتشه، فما ينبغي أن نفهمه، وكما بيّن كثير من مؤرخي الفلسفة، هو أن رهان نيتشه الفلسفي لم يكن ضد الأفلاطونية فقط، باعتبارها الفلسفة التي أرست الحقيقة «غاية» للفكر، بل إنه كان، وعلى الأخص، رهانا ضد هيغلية[6]، وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم موقفه من التاريخانية، بل ومن التاريخ كمعرفة، فلا ينبغي أن

---

[5] لا ينبغي أن ننسى بأن الفلسفة الهيغلية كانت الفلسفة الرسمية للدولة البروسية طوال عقود. أما فيما يخص المسيحية، فالأطروحة الهيغلية هي أشهر من أن تعرض، وقد وردت في جملة من أعماله من مثل محاضراته حول فلسفة التاريخ ونصه الرئيس ظاهريات الروح، حيث يقدم المسيحية، باعتبارها اكتمالا لصيرورة الوعي الديني، (الفصل الثامن) فهي «ديانة الوحي» الأرقى (التي تلي عبادة الفن اليونانية وعبادة الطبيعة الشرقية)، ونجد هذا الأمر أيضا في موسوعة العلوم الفلسفية، حيث تقدم المسيحية باعتبارها «الديانة المطلقة».

[6] هذه واحدة من أهم أطروحات الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز لنيتشه، وهي واردة منذ مقدمة كتابه الشهير «نيتشه والفلسفة» الصادر عن المطابع الجامعية الفرنسية، سنة 1962



نرد هذا النقد إلى التشـهّي الفكري والنزوع الشـاعري كما يعنّ لكثير من المؤرخين المحترفين أن يقولوا، بل ينبغي أن نفهم بأن هناك رهانا معرفيا وقيميا خفيا يبرر هذا الموقف، إنه موقف يتأسـس على وعي عميق بالعناصر التي تقوم عليها الرؤية التاريخانية وبالبعد الأخلاقي الذي يدثر العلاقة التي تبنيها مع الزمن والماضي، مهما تخفّى هذا التقديس وراء مفاهيم الموضوعية والعقلانية.

معروفة هي انتقادات نيتشـه في نصه «اعتبارات ضد الراهن» للنزعات التاريخية، ومعلومة هي الأخطار التي يسوقها، باعتبارها ما يشكل عيوب هذه النزوعات؛ فممارسة علم التاريخ محفوفة بأخطار أهمها أن يتحول التاريخ إلى هيـكل يثقل كاهل الحاضر (histoire monumentale) أو أن يصير تاريخا متحفيا، يجعل الحياة مسـتودع أمـوات (histoire antiquaire) أو أن يصيبنـا بالعُجـب بأن يجعلنـا لا ننتبه «نقديـا» إلا إلى الماضي(histoire critique)[7] ومعروفة هي أكثر انتقادات نيتشـه للمسـيحية ولـ«فلسـفتها» في الحياة؛ فالمسيحية لا تقبل الحياة إلا مـن جهـة ما تنفي عنها كل مـا يصنعها كحياة، فلا خلاص فيها إلا لأجل المـوت ولا اعتبار للأرضي فيها إلا من حيـث هـو دليل على العوالم الخفية (les mondes cachés)؛ وهذا تصور يكـون من نتائجه «إيتيقيا» أنه يدخلنا في صراع مـع «قدرنـا»، فنرتكن إلى الضغينـة ومعاداة العالم، في حين أن مجد الإنسـان لا يتحقق إلا حين يكون في مسـتوى قدره؛ أي حين يكون في مسـتوى القبول بالعالم كما هو دون سـند خفي، وهذا ما فهمه اليونان وسعت إلى طمسـه المسـيحية؛ فاليونان كانوا دائما يطاولون أقدارهم، لأن الأقدار لاحقة بنا ولو بعد حين، فلا يبقى لنا إلا أن نتصالح معها ومع العالم، وفي هذا السـياق نفهم احتفاء نيتشـه بالصرخة التي صدح بها الرواقيون قديما أن «أحـبّ قـدرك...»؛ معروف ومشـهور هذا النقد كما قلنا، لكن ما هو غير معروف بشـكل واضـح ربما هو أن هذا النقـد المزدوج للمسـيحية وللنزعات التاريخانية هو نقد مترابط في العمق، بل وواحد في أصله، لأنه نقد للمشـترك القيمي بين الاثنين- فضلا عن المشترك «المنطقي» - وهو مشترك يظهر بوضوح في العلاقة التي يقيمان (المسيحية والتاريخانية) مع الذاكرة.

ليس العالم والتاريخ عند نيتشـه، كما يقرر المثاليون بداية بأفلاطون، نظاماً متراتباً، بل هو «بحر من القوى والأنواء والدفق الدائم» لا تتحدد فيه الموجودات إلا باعتبارها توازناً ظرفياً عابرا بين قوى في فعل مسـتمر، في هذا الـكاووس يكـون كل موجود مأخوذا في مسـار يتجـاوزه؛ أي في «صراع» ديناميات وإرادات قـوة هي التي تحدد موقعـه للحظـة. وإن كان العالم هو هـذا فإن التفكير في زمـن العالم بمنطق التتالي وبمفاهيـم الماضي والحاضر والمسـتقبل؛ أي تصوره باعتبـاره خطا تراكميا يتقدم بخطوات منضبطة هادئة نحـو غاية، يصير غير ذي قيمة؛ فالعنصر الأنسب للفهم حينها يصبح هو الصيرورة le devenir، الزمن الذي يناسب العالم المحكوم بإرادة القوة هـو زمن الصيرورة، الصـيرورة البريئة التي لا تحمل معنى قبليا. ومن طبيعة الصـيرورة أن حركتها غير خطية، لأنهـا حركـة تأتي كاختلاف يعود؛ أي كإرادة قوة مولدة «للفوارق»، إنه إتيان بحسـب العود الأبدي الذي هو دور

[7] Nietzsche, Seconde.... , OP.CIT , 3, pp 18- 23



منحـرف وزائـغ دائمـا. إذا كان الأمر كذلك وكان زمن العالم هو زمن العود الأبدي، فـإن الملكة الأفضل للتأريخ لا تصـير الذاكرة، بل «الغريزة». بصيغة أخـرى، إذا كان العالم صراع إرادات قوة وكان الزمن عودا أبديا للاختلاف؛ فإن التأريخ لا يبقى تذكرا لأجل التذكر نفسه، بل يصير سياسة لهذا التذكر، أو بالأحرى سياسة للنسيان، ويصير الفكر التاريخي إبداعا لممكنات هذه السياسة، من هذا المنظور قد تصير خيانة الماضي، أحيانا، أنسب الطرق للوفاء للحاضر، على ألا نفهم الحاضر والمسـتقبل، وهنا أيضا، كتتال خطي، بل كدوامة تتعايش بتزامن مع بعضها وفق منطق العود؛ أي وفق منطق «الأيون».

الرهان بالنسـبة المطروح على المعرفة التاريخية، بالنسـبة لنيتشـه، إذن ليس هو «الأرشفة»، ليس هو تمجيد الذاكرة، بل هو التسـاؤل إلى أي حد لا يكون التاريخ مانعاً لهذه الحياة؟ فالتأريخ ممارسـة خطيرة كما قلنا[8] وهذا الخطـر التاريخ يأتـي من كون التاريخ لا يحيي الحاجـة للذاكرة إلا ليقتل الحاجة للحاضر، أو بلغة مسـيحية لا يتذكـر العهـد (قديمه وجديـده) إلا لينسى الوعد (وعد الحيـاة)، في هذه الحالة يصير النسـيان «واجبا»، إذ هناك مسـؤولية للنسيان كما أن هناك مسؤولية للتذكر، فنحن مسـؤولون ومطالبون بإنتاج «ذاكرة للمستقبل»، ذاكرة للإرادة عوض أن نظل حبيسي إرادة الذاكرة نحن مسـؤولون عن إبداع ذاكرة حيوية تنسى وتمحو، ذاكرة لا تعتمد إلا زمـن العود الذي يدور وليس زمن العهد المسـيحي الذي يتقدم كخيط متصـل ينبغي ألا نضيع أوله، فما الذي سـيضيع حين ننسى؟ على أن نفهم النسيان، وهنا أيضا، بمعناه القوي، فالنسيان ليس فقدانا، بل هو تملك لحرية إزاء العالم، فلا يكون النسـيان نقصاً إلا حين نتناوله في إطار عقيدة الخلاص التي هي نفسـها عقيدة الذنب. إننا عندمـا نحقق هذا الفهم الفاعل في العلاقة مع الذاكرة يتوقف النسـيان عـن أن يصير نقصا ليصير مرادفا للعافية الفكرية؛ أي أنه يتحول من أن يكون مجرد عجز ظرفي، عارض ليصير قوة فاعلة pouvoir actif.[9]

عمليا، ما الرهان الذي يكون على المؤرخين حينها؟

ليـس طبعـا تجاوز التاريخ كعلم[10]، بل فهم التاريخ «معرفيا» خارج ثنائيـة الأصل والغاية، وإدراكه «قيميا» بعيدا الخطة الإلهية المزعومة التي تجعل من المستقبل مجرد بسط لماض يحضر دائما، المطلوب من المؤرخين يكون هو عكس الآية؛ التاريخ الأنسب حينها، ربما يصير هو الجغرافيا بدل الكرونولوجيا، وهذه ممارسة صعبة تتطلب موضوعيـة «وجودية» قبل المعرفية، موضوعية تفرض الانتقال مـنL' HOMO HISTORICUS إلى L' HOMO

---

[8] ولنا في عالمنا المسمى عربيا اليوم نموذج قوي لهذا الأمر، أي لإشكالات الذاكرة حين تصير «مانعا للحياة».

[9] في تحليل هذه علاقة التاريخ بالنسيان عند نيتشه نحيل على المحاضرة المهمة التي ألقى كلوسوفسكي في ملتقى رايمون الذي انعقد سنة 1964، الذي كان كما هو معروف أهم ملتقى حول نيتشه في حينه، وقد كان من تنظيم وتأطير دولوز وجان فال.

Pierre Klossowski «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'Éternel retour du même» in Nietzsche, les Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° VI, Paris, Minuit, 1967, p. 227244-

[10] لا ينبغي طبعا أن نفهم نقد التاريخانية هنا طبعا، باعتبارها دعوة لنبذ التاريخ كعلم، فنيتشه ما فتئ يلح على أهمية التاريخ (انظر مثلا الفقرة الرابعة من كتاب الاعتبارات) لكن هذا لا يمنعه من انتقاد، وهم الموضوعية الذي يتخذه المؤرخون مبررا ل»عقيدتهم» التاريخانية، أنظر الفقرة 6 من كتاب «اعتبارات» الأنف الذكر، وتحديدا الصفحات من 60 إلى 63

EXISTENIALIS، على اعتبار أن هذا الإنسـان في العرف النيتشـوي مادة تشـكيلية لا ينبغي أن يكون التاريخ قالبهـا الوحيـد، بل يكون فقط عجينا ليّنا لصنع ما لا يتناهى من القوالب. حينها يصير التاريخ فنا والمؤرخ فنانا، لأنـه يكـون قادراً على التحرر من «أنا أعلى» الحقيقة باعتبارها غاية الحياة، لصنع الحياة نفسـها، باعتبارها غاية للحقيقة؛ فالفكر ليس فقط لا يريد الحقيقة (ضد أفلاطون)، بل لا ينبغي له أن يريدها (ضد هيغل)، الفكر ينبغي أن يريد الحياة.

التاريخ والحقيقة لدى «مارك بلوخ»

أحمد الشيخ
كاتب ومترجم من مصر

«في زماننا هذا الذي أصبح يتعرّض أكثر من أي وقت مضى لسموم الكذب والخبر الكاذب، يا لها من فضيحة عندما نرى أنّ المنهج النقدي لا يجد مكاناً له غير ركن صغير من برامج التعليم! ذلك أنه توقّف عند كونه مجرد مساعد متواضع لبعض أعمال مراكز أبحاثنا، وبرغم ذلك، تنفتح أمامه ـ من الآن فصاعداً ـ آفاق أكثر اتساعاً، ويحقّ للتاريخ أن يحسب من بين أمجاده الأكثر تأكيداً أنه بإعداده تقنية بعينها إنما يفتح أمام البشر طريقاً جديداً نحو ما هو حقيقي، وبالتالي ما هو حق»[1].

مارك بلوخ

لم يكن من قبيل المصادفة أن الكتابات التأسيسية الكبرى حول التاريخ قد شهدت ذروتها في فترة ما بين الحربين العالميتين وما بعدهما، فأمام هذا الموت والخراب الذي حلّ بالعالم، وأمام شعور البشر بأنّ التاريخ لا يسير إلى الأمام، وأمام افتقاد الثقة بالتاريخ وبمبادئ عصر التنوير ارتفعت تساؤلات كثيرة في ثقافات مختلفة عن مسار التاريخ ومغزاه وطبيعته، وعن طبيعة الحقيقة التاريخية، وعن إمكانية معرفتها، وجدواها[2].

بالطبع، كانت هناك تقاليد عريقة ممتدة عبر الزمن لمؤرخين كانوا يطمحون دوماً إلى نقل الحقيقة عن أحداث الماضي كما وقعت بالفعل، وكان البحث عن الحقيقة هو الدافع والمحرك الرئيس لكثير من المؤرخين، في العصور القديمة والوسيطة والحديثة، لكن النقلة النوعية التي حدثت في مجال الكتابة التاريخية، أثناء الحربين العالميتين وما بعدهما، شكلت لحظة فارقة كشفت عن أعمال كبرى لفلاسفة ومؤرخين من رواد المدارس التاريخية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا...

[1] مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة (2013)، الطبعة الثانية، ص 189

[2] هنري ايريني مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران ومراجعة دكتور زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (1971)، ص 7 و183 و201

وكانت هذه الكتابات، في مجملها، تعكس تطلع أصحابها نحو الحقيقة باعتبارها هدفاً تاريخياً، وأنّ الحقيقة هي روح التاريخ، بل يمكن الوصول إليها بواسطة التاريخ أكثر من العلم[3]، وكانوا يدركون، في الوقت ذاته، كم يحمل التاريخ من الأخطاء والأكاذيب التي ينبغي عليهم كشفها وفضحها من خلال مناهج دقيقة موثوق بها.

كان سؤال الحقيقة، ومعيار الحقيقة، ودرجة اليقين في المعرفة المتوفرة يتواكب دوماً مع النظر من جديد في المناهج التاريخية المستخدمة من قبل المؤرخين، وكلما تطورت المناهج وتقدمت في فلسفاتها وإجراءاتها تقدمنا أيضاً في إدراك الحقيقة والاقتراب منها أكثر فأكثر، فثمة علاقة تلازم بين تقدم المناهج وتقدم إدراك الحقيقة، ومن ثمّ فإن سؤال التاريخ والحقيقة يعني ضمن ما يعني سؤالاً عن المناهج والحقيقة بالضرورة.

ومن يتابع تطوّر الوعي المنهجي الغربي بشكل عام والتاريخي بشكل خاص، ومسار هذا التطور والانتقال من منهج إلى آخر، وكيفية هذا الانتقال أو الصدام بين المناهج وتقويض منهج جديد لمنهج سابق عليه، يكتشف أنّ قضية التاريخ والحقيقة هي، في الوقت ذاته، قضية المناهج والحقيقة.

يشكّل إسهام مارك بلوخ (1886ـ 1944)، ضمن إنتاج هذه المرحلة الفارقة في الكتابة التاريخية، علامة مميّزة على طريق الوضوح المنهجي والاقتراب أكثر فأكثر من الحقيقة. ولم يكن غريباً أن يصف البعض إسهام هذا المؤرخ الفرنسي بأنه كان نقطة انطلاق نحو تاريخ جديد، أو اكتمال نموذج إرشادي جديد لعلم التاريخ، وأنّ أفكاره لم يتجاوزها الزمن بعد، فمداها المنهجي والإبيستمولوجي والما بعد تاريخي يمكن أن يساعد في كتابة جديدة للتاريخ[4]. وقد ارتكز في سعيه نحو الحقيقة على تقديم أدوات التاريخ وإجراءاته ومناقشة فعالياتها وحدودها ودرجة اليقين التي يمكن أن يصل إليها المنهج التاريخي.

ويرى البعض أنّ مارك بلوخ من المؤرخين الذين يربطون بين التاريخ والحياة، فالمؤرخ عنده ليس متعهداً للحوادث الماضية، وإنما هو من يضطلع بشؤون الحياة والحاضر، قبل أن يكون منقباً في شؤون الماضي البعيد. كما أنّ مهمة التاريخ والمؤرخ لديه هي البحث عن الحقيقة[5]، غير أنّ الحقيقة عنده لا تنفصل عن الحق وعن الحياة. وهو عندما يطرح سؤال الحقيقة يجيب عنه من خلال الممارسة العملية للمؤرخ، وليس من خلال التصورات النظرية المسبقة، وفي هذه الممارسة يتخلص من الحياد المزعوم والانعزال عن المجتمع والسياسة الذي كان يشكل أحد الأركان الرئيسة للمدرسة الوضعية المنهجية التي نهض بلوخ ضد أطروحاتها، وقدّم نموذجاً فريداً جمع بين المواطن الصالح وبين الإبقاء على المتطلبات العلمية، وخاض معركة مزدوجة على صعيد البحث العلمي وعلى صعيد العمل السياسي، أي أنه خاض معركة التاريخ بالمعنى الشامل للكلمة، وربط بن التاريخ والحريّة.

---

[3] بيفرلي سوسجارت، التاريخ ماذا؟ ولماذا؟، ترجمة دكتورة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، (2013)، ص 61 و62 و167

[4] اوليفية دو مولان، مارك بلوخ، دار مطبوعات العلوم السياسية، باريس (2000)، ص 129

[5] أولريش رولف، مارك بلوخ مؤرخ القرن العشرين، منشورات دار علوم الإنسان، باريس (2005) ص 317

ويؤكـد جـيرار نواربيل المعنى ذاته، وهو أنّ الإنجـاز الحقيقي لمارك بلوخ هو أنه نقـل الاهتمام بالتاريخ من مجال مألوف سـائد إلى مجال واسع المقاصد متعدد الرؤى، فقد أكد على أنّ أفضل طريقة في التفكير حول التاريخ هـي الاهتمام بممارسـات المؤرخين أنفسـهم، وهو ما أدى إلى تحـول في إدراك الحقيقة التاريخيـة، والتي لم تعد تقتصر على التطابق بين الواقع وتمثيله، وما يفضي إليه ذلك من مناقشـات نظرية وفلسـفية، وإنما تصير الحقيقة التاريخية حقيقة من خلال إدراكها في أبعادها العملية أي: كصيرورة اجتماعية، وبخاصة عندما يدركها المؤرخون المتخصصون على أنها حقيقة عبر ممارساتهم المهنية المرتكزة على تقسيم العمل والتخصص والمعرفة التي تتطلب تدريباً وتفترض خبرات وتعاوناً بين كل الممارسين للمهنة. وعندما نطرح السؤال الأهم: ماهي الحقيقة التاريخية؟ نجد أمامنا اتجاهين يفضل أولهما مسـألة التطابق بين الواقع وتمثيله وينتهي إلى المناقشـات الفلسفية التي تتركز منذ قرن ونصف ـ على الأقل ـ على مسـألة موضوع التاريخ ومكانته، وهل هو علم يمكنه أن يدرك بصورة دقيقة وقائع ماضية؟

الاتجاه الآخر: هو اتجاه مارك بلوخ، الذي كان أوّل مؤرخ فرنسي يستكشـف فعلياً مسألة الحقيقة التاريخية في أبعادهـا العمليـة، حيث يمكن في هذا المنظور أن نعتبر واقعة تاريخية حقيقـة عندما يعترف بها كذلك من قبل المختصين في المجال المعني بالأمر، وهذا لا يعني القول: إنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تراجع، أو تعدل، أو تنقد. لكن منطق التفنيد ينبغي أن يسـلك هذا الطريق من التدليل ومن التصديق الجماعي لأصحاب مهنة التاريخ، ولا تسـير علوم الطبيعة بصورة مختلفة عن ذلك[6].

في كتابه الشـهير «التاريخ والحقيقة» يعود بول ريكور، كما في كتبه اللاحقة، إلى أهمية إسـهام مارك بلوخ، لا سـيما في تأكيده على أسـبقية العمل التاريخي العلمي، لأنه بفضل مهنة المؤرخ تتضح معالم «الواقعة التاريخية» مـن حيـث هي واقعـة بنائية، تؤكد موضوعيتها تماماً مثـل أيّة واقعة علمية [7]. ما يري بـول ريكور، في كتاب آخر هـو: «الزمان والسرد» أنّ الإنجـاز الحقيقي لمارك بلوخ ينبغي البحث عنه في التعليقات التي كرّسـها لـ «التحليل التاريخـي» ـ وهـو عنوان الفصل الرابع من كتاب بلوخ ـ حيث أدرك أنّ التفسـير التاريخي في حقيقة الأمر يكمن في تأليف سلاسل من الظواهر المتشابهة، وإقامة علاقات بينها، وأنّ هذه الأولوية التي منحها للتحليل على التأليف سـمحت له بإجراء نقاش مهم لمشـكلة تصنيف الوقائع الماضية، وتسمية الأحداث «النومين كلاتور» بلغة مناسبة، وذلك عندما تسـاءل: أيحق لنا أن نسـمّي الوقائع الماضية بالمصطلحات الواردة بالوثائق ذاتها مخاطرين بنسيان أنّ مفردات الوثائق هي على طريقتها صورة أخرى من صور البرهان، ومن ثمّ فهي موضوع للنقد؟ أم يحق لنا أن نسقط عليها مصطلحات حديثة[8]؟

[6] مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 43

[7] د.ميلود بالعالية دومة، التواصل والتاريخ (بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)، ص 77

[8] المرجع نفسه، ص 120 و121



أمّا جاك لوجوف فيشير إلى أنّ مارك بلوخ يقف طويلاً أمام مشكلة أثيرة لديه، وهي مشكلة «ملاحقة الخطأ والكذب»، والتي يمتلك خبرة بها لا تتصل بعمله كمؤرخ فحسب وإنما أيضاً بحياته كإنسان وكعسكري عبر الأخبار الزائفة للحرب الكبرى، وهي خبرة أثّرت فيه حتى أنها تركت بصمتها على كتابه «الملوك صناع العجائب»، إنهم أولئك المستفيدون من شعبية ساذجة اعتقدت ـ لعدة قرون ـ بقدرة ملوك فرنسا وإنجلترا على شفاء المرضى من داء الخنازير. حيث يصف مارك بلوخ بدقة ـ في هذا الكتاب ـ الشروط التاريخية لأنماط مجتمعات تابعة، مثل تلك التي كانت قائمة في الغرب في العصور الوسطى، التي لم تكن تعتقد فيما تراه في الواقع، وإنما «فيما تقدر أنه من الطبيعي أن تراه في بعض الفترات».

كما يشير لوجوف أيضاً إلى أنّ مارك بلوخ الذي يكره هذا الصنف من المؤرخين الذين يغرقون في هوس إصدار الأحكام بدلاً من الفهم: يجذر التاريخ بعمق في إطار الحقيقة والأخلاق. فالعلم التاريخي لا يكتمل إلا في الأخلاق، والتاريخ ينبغي أن يكون حقيقة، والمؤرخ يكتمل كأخلاقي وكعادل. وعصرنا الذي يبحث باستماتة عن أخلاق جديدة ينبغي عليه أن يضع المؤرخ بين هؤلاء الباحثين عمّا هو حقيقي وعمّا هو حق، ليس خارج الزمن وإنما داخله[9].

يمكن النظر أولاً إلى ملامح العلاقة بين التاريخ والحقيقة لدى مارك بلوخ، عبر كتابه «دفاعاً عن التاريخ، أو مهنة المؤرخ»، في إطار حضاري معبّر عن قلق المرحلة التي عاشها بلوخ، والتي دفعته إلى مساءلة التاريخ وهو يبحث عن الحقيقة. حيث يقول بلوخ في تقديمه للكتاب: من غير المتخيل أن تنصرف حضارتنا يوماً ما عن التاريخ. وسيكون من الحكمة أن يفكر المؤرخون في هذا الأمر؛ فالتاريخ عندما يدرك بصورة سيئة يمكن ـ إذا لم ننتبه لذلك ـ أن يفضي في النهاية إلى فقدان مصداقية الأشياء بما في ذلك التاريخ ذاته. وإذا كان علينا أن نصل يوماً ما إلى هذه المرحلة، فإنّ ذلك سيكون مقابل قطيعة حادة مع أكثر تقاليدنا العقلية رسوخاً. في اللحظة الراهنة نحن لسنا في هذا الوضع، نحن لسنا سوى في مرحلة امتحان الضمير. وفي كل مرة تعيش مجتمعاتنا الحزينة أزمة نمو مستمرة تأخذ في الشك بذاتها؛ ونراها تتساءل عما إذا كان لديها الحق في مساءلة ماضيها، أو إذا ما كانت قد ساءلته بصورة جيدة... وفي قلب هذه الدراما قدر لي الإمساك بهذا القلق بصورة عفوية تماماً. لقد كان ذلك في يونيو 1940، في اليوم ذاته، إذا كانت ذاكرتي جيدة، الذي دخل فيه الألمان باريس، ففي حديقة نورماندية، وحيث يمضي رئيس أركاننا المعزول عن قواته وقت فراغه، كنا نتساءل عن أسباب الكارثة، وكان أحدنا يتمتم: «هل كان ينبغي علينا أن نعتقد بأن التاريخ خدعنا»؟ هكذا نرى أمر اكتمال القلق يتفق بمرارة مع الفضول الفطري، وعلينا في كل الأحوال أن نجيب على الفضول والقلق معاً[10]

وبعد أن ربط مارك بلوخ بين التاريخ والحضارة والبحث عن الحقيقة معاً، شرع في مجمل صفحات كتابه في الربط بين المنهج والحقيقة، وحاول ضبط وتدقيق خطوات المنهج التاريخي كأداة ناجعة في الوصول إلى الحقيقة التاريخية،

[9] مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 75

[10] المرجع نفسه، ص 88 و89

وصحّح في الوقت ذاته بعض تصورات وممارسات أقرانه في مهنة التأريخ. وهو في هذا الشأن يختلف في بحثه عن توجهات الفلاسفة في سعيهم نحو الحقيقة، ولاسيما فلاسفة التاريخ على وجه التحديد. إنّ تناول مارك بلوخ لمشكلة الحقيقة هو تناول المؤرخ صاحب المهنة، وليس فيلسوف التاريخ الذي يفرض على الوقائع التاريخية أفكاره وغاياته المسبقة.

وعندما نتوغل أكثر داخل متن الكتاب/الوصية الذي تركه بلوخ قبل إعدام الاحتلال النازي له في 1944، نجد أنّ كلّ القضايا تقريباً، التي تطرّق لها بلوخ تلمس بشكل أو بآخر قضية التاريخ بوصفه بحثاً عن الحقيقة، فهو منذ البداية، في تعريفه للتاريخ وهل هو علم أم سرد؟ يرى أنّ «زمن التاريخ ينفر من التنميط القسري على غرار التقسيم الآلي لزمان ساعة الحائط. وأنه لا مناص له من مقاييس متوافقة مع تنوع إيقاعه، وأنه بهذا الثمن فقط من المرونة يمكن للتاريخ أن يأمل ـ وفقاً لكلمة برجسون ـ في إقرار تصنيفاته «مع حدود الواقع ذاته»، وهو ما يشكّل -تحديداً- الهدف الأخير لكل علم»[11].

وحين يدين الولع الشديد بالبحث عن الأصول يرى على النقيض من ذلك: «أنه لن يحدث قط أنّ ظاهرة تاريخية يمكن أن تفسر بشكل تام بمعزل عن دراسة لحظتها وينطبق هذا - كأمر حقيقي - على كلّ مراحل التطور، مثل تلك المرحلة التي نعيشها أو مثل أخريات، والمثل العربي قد قال ذلك قبلنا» الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»، ونظراً لانعدام تأمل هذه الحكمة المشرقية فإن دراسة الماضي تفقد أحيانا مصداقيتها»[12].

ويدافع مارك بلوخ بقوة في كتابه عن التعددية في مجال البحث التاريخي. وعنده أنّ علوم الإنسان ليست «في حاجة للتخلي عن أوصولها ولا عليها أن تشعر بالخجل»، لأنّ كلّ علم «إنما هو جزء من الحركة العالمية نحو المعرفة»، ويمتلك جمالية لغة خاصة به، كلّ علم يشكّل «منظوراً ينبغي أن تكمله آفاق أخرى». ويزيد الأمور توضيحاً بقوله: «يأتي الخطر عندما يدّعي كلّ منظور أنّ له وحده حق النظر وعندما تأخذ كلّ منطقة من مناطق المعرفة نفسها على أنها وطن المعرفة»[13].

غير أنّ هذه التعددية لم تفضِ به مطلقاً - كما يرى جيرار نوارييل ـ إلى تبني منظور نسبي يعتقد أنّ لكل واحد حقيقته، كما يرى اليوم أنصار ما بعد الحداثة، وإنما يقدّم لنا ما يمكن أن نسميه «نسبية متوازنة» قد تفضي أحياناً إلى قدر من سوء الفهم في تحليل آراء ومواقف مارك بلوخ، حيث يتم اجتزاء بعض أفكاره بعيداً عن الصورة الكاملة لما خلّفه لنا من أفكار وتوجهات في مجال البحث التاريخي.

ويمكن أن نفهم، في إطار هذه «النسبية المتوازنة»، موقف مارك بلوخ الذي يرى أنّ كلّ بحث تاريخي يتأرجح بين حدّين يحدّدان فضاء الخبرة الخاصة بالمؤرخ، فمن جهة: لا يستطيع المؤرخ أن يسقط لغة عصره على الماضي

---

[11] المرجع نفسه، ص 67

[12] المرجع نفسه، ص 110

[13] المرجع نفسه، ص 42



)حتى لا يقع في مغالطة تاريخية(، ومن جهة أخرى، لا يمكنه أن يتجاهل أنه دائماً ابتداء من الحاضر، ومن وظيفة الحاضر يقوم بقراءة الماضي. وهنا يرى بلوخ أنّ أفضل شيء يمكن أن يقوم به المؤرخ في هذه الشروط هو أن يوضح القناعات التي يرتكز عليها البحث الإمبريقي، وأن يحدّد للأشخاص الذين يتوجه إليهم معنى المصطلحات التي يستخدمها، لأن العمل الحقيقي للمؤرخ لا يمكن أن يبدأ إلا عندما نتثبت من معاني المصطلحات المتفق عليها. وأنّ دور المؤرخ ليس تقديم دراسات حول الزمن، وإنما إزاحة العقبات من خلال إعداد مناهج وتقنيات وقضايا من خلالها تكون العوالم التي سبقتنا أقلّ غموضاً أمامنا. ولهذا السبب تحتلّ قضية المنهج التاريخي، بوصفه اللغة المشتركة التي تجمع بين كل المؤرخين، مكانة كبرى في إسهام مارك بلوخ، لأن المنهج لديه هو الذي يسمح للمؤرخين بالتقدم تدريجياً نحو إعداد قواعدهم الخاصة للحقيقة. إنّ نقد المصدر والتأمل في الشهادات والوثائق يعتبران من الوسائل الناجعة في قضية حسم الزائف والحقيقي في التاريخ.

ونجد هذه «النسبية المتوازنة» لدى مارك بلوخ في أكثر من قضية، وفي أكثر من موضع، أثناء سعيه للوصول إلى ما يمكن أن يكون «حقيقة تاريخية»، فهو ينطلق من البداية في معركة داخل الجماعة التاريخية الفرنسية مقدماً تصوراً جديداً للتاريخ يختلف عن تصوّر رواد المدرسة الوضعية المنهجية السابقة عليه، مشككاً فيما يتصورونه من حياد مزعوم للمؤرخ أمام الوثيقة موضوع البحث، أو الواقعة موضوع التأريخ، التي كانوا يرون أنّ على المؤرخ أن يسردها كما هي، دون تدخل منه، وأن ينمحي أمامها تماماً، بينما بلوخ - ومعه رفيقه لوسيان فيڤر - يرى على العكس: أنّ تدخل المؤرخ ضروري وفعاّل أمام الوثيقة، وليس هنالك شيء من تلقاء نفسه، ليس هنالك شيء معطى، كلّ شيء يبنى، «عندما لا نعرف عمّا نبحث لا نعرف ماذا نجد»[14] كما كان يقول لوسيان فيڤر. وإنّ عمل المؤرخ لا يمكن أن يبدأ مع جمع الوثائق فقط، وإنما هنالك تساؤلات تسبق هذه المرحلة قد تصل أحياناً إلى درجة التشكيك في التسميات المستخدمة في الوثيقة، كما أشار إلى ذلك في الفصل الرابع من الكتاب والخاص بالتحليل التاريخي.

غير أنّ «النسبية المتوازنة» التي تبناها مارك بلوخ لم تجعله ينطلق بعيداً في هذا الشأن، كما يفعل فلاسفة التاريخ الذين يدخلون حقل البحث التاريخي وهم محمّلون بتصورات وفلسفات كاملة يبحثون عن وقائع تاريخية تسندها لتؤكد «مغزى التاريخ» وغاياته على النحو الذي يؤمنون به. فمن الصحيح أنّ مارك بلوخ لا يؤمن بالحياد المزعوم للباحث التاريخي، لكنه من الصحيح أيضاً أنه لا يبتعد كثيراً عن هذا الحياد، وهو ما طوّره بول ريكور، فيما بعد، بتعبيرات أخرى عن ممارسة تاريخية لنوع من التوتر الدائم بين موضوعية لا تكتمل أبداً وبين ذاتية منهجية مطالبة بأن تتخلص من جزء من ذاتها. وفي خضم هذا التشابك بين الذاتية والموضوعية الذي يسيطر على التاريخ يرى ريكور أنّ من الضروري التمييز بين ذاتية حسنة وذاتية معيبة[15] تنغمس في تفكيرها بعيداً عن

---

[14] قول منسوب لريموند بوانكاري نقلاً عن لوسيان فيفر.

[15] د.ميلود بالعالية دومة، التواصل والتاريخ (بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)، ص 54

متطلبات الممارســة المهنية للبحث التاريخي، ويحذر من إغراء تاريخ يدّعي الموضوعية حيث لا يكون فيه مكان إلا للبنى والقوى والمؤسسات، وليس أبداً للبشر والقيم الإنسانية. ويخلص ريكور، استناداً إلى مارك بلوخ الذي عرّف التاريــخ بأنه «العلم الذي يــدرس البشر في الزمان»، يخلص إلى القول بأنّ «موضوع التاريخ هو الذات الإنســانية نفسها».

تتبّع فرانســوا دوس، في دراســته الرائدة عن مدرسة الحوليات، عملية الدفاع عن التاريخ والبحث عن الحقيقة التي بدأها بلوخ مع فيفر منذ تأسيسهما لمجلة الحوليات عام (1929)، ويرى دوس أنّ سرّ نجاح مدرسة الحوليات يكمن في اســتراتيجياتها في اســتملاك إجراءات ولغات العلوم الاجتماعية المجاورة للتاريخ. وأوضح أنّ مارك بلوخ ولوســيان فيفر كانت لديهما مرونة كبيرة وحركية واســعة وقدرة على إدماج ما يمتلكانه من حقول معرفية أخرى مجاورة للتاريخ، وكانت اســتراتيجيتهما الصارمة في التحالفات المعرفية تســمح لهما بإقصاء الخصوم بســهولة كبــيرة، كمــا حدث مع رواد المدرســة الوضعية المنهجية، مما دفع ببعض الباحثين إلى إعــادة نظر في الصورة التي رسمها بلوخ وفيفر للمدرسة السابقة عليها. لقد كانت استراتيجية مارك بلوخ ترفض الذوبان في العلوم الاجتماعية المجاورة للتاريخ، لكنها في الوقت نفسه تتبنّى إجراءات هذه العلوم وتدمجها في مناهج ومفاهيم التاريخ، على نحو ما قام به مارك بلوخ في دراســته التأسيســية والفريدة عن «المجتمع الإقطاعي»، حيث أدمج مقولات سوسيولوجية في خدمة التاريخ[16].

ويمكــن النظر أخــيراً إلى ملامح التاريخ والحقيقة لدى مارك بلوخ من منظــور منهجي وأخلاقي في آنٍ واحد. فضبــط قواعد المنهج التاريخي وتصحيح ممارســات المؤرخين، على صعيد تطبيق المنهــج والإجراءات تتوافق مع مــا يمكــن أن يكون «أخلاق الحقيقة»، فهو مــن الذين تحدّثوا مبكراً عن ضرورة الفهــم المتعاطف أو التفهم أوّلاً، وصرخته الشهيرة التي يتداولها المؤرخون والسياسيون عن روبيسبير خير نموذج لهذا المنظور المنهجي والأخلاقي في إدراك الحقيقة التاريخية.

ويقدّم بلوخ ـ تحت عنوان في ملاحقة الكذب والخطأ ـ تحليلاً عميقاً «يرى أنّ هناك فترات، مثل الأفراد، مولعة بالكذب، كما في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن التاسع عشر، لدى أجيال ما بعد الرومانطيقيين، وفي حقبة الرومانطيقيين (....)، كما يمثل العصر الوسيط، ولا سيما من القرن الثامن حتى القرن التاسع، نموذجاً آخر لهذا الوباء الجماعي (من الكذب). بالطبع أغلب هذه الوثائق المزورة، مراســيم بابوية، وسجلات أديرة اخترعت بأعداد كبيرة في تلك الأوقات، وذلك بغرض استجلاب منافع بعينها».

يشــير بلوخ إلى أنّ «من بين كلّ الســموم القادرة على إفســاد الشهادة/الوثيقة يشــكّل الكذب أكثرها بروزاً»، كما يشــير إلى أنّ الكذب يمكن أن يأخذ شــكلين «إنه أولاً الخداع حول المؤلف وتاريخ الشــهادة، من قبيل التزوير

[16] فرنسوا دوس، التاريخ المفتت، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (2009)، ص 28



بالمعنى القانوني للكلمة؛ فكلّ الخطابات المنشـورة، على سـبيل المثال، باسم ماري انطوانيت لم تكن هي كاتبتها، حيث حدث أن زورت في القرن التاسع عشر؛ ويأتي بعد ذلك الخداع في المضمون حيث هناك أخيراً شكل أكثر مكراً في الخداع، وبدلاً من حقيقة مضادة متوحشـة (أي كذبة صريحة، إذا جاز القول) هناك ذلك التعديل الماكر، حيث الحشـو في المواثيق الأصلية، وذلك في الرد والمزينات، وفي ثنايا وثيقة مؤكدة بشـكل واضح تلصق تفاصيل خارجية عن الأصل...».

ويصـل مارك بلـوخ في نهاية تحليله إلى نتيجة مفادها أنه لا يكفي قط ملاحظة الخداع بل ينبغي أن نكشـف دوافعـه أيضـاً، لأنه إذا لم نلاحق أثـر ذلك الكذب أولاً بأول وبصورة دقيقة، وإذا ظلّ هناك شـك حول أصول هذا الخداع فسـيظل الأمر مسـتعصياً على التحليل، ونصل فقط إلى نصف برهان، وخاصة أنّ الكذب هو على طريقته نوع من الشهادة[17].

وبالرغم من اعتراف مارك بلوخ، في تقديمه للكتاب، بنقص في التكوين الفلسـفي وفي تقييم إجراءات التحقيق التاريخـي، من خـلال ربطها بمعظم الاتجاهات التي تظهر في اللحظة ذاتها، ضمن أنظمة العلوم الأخرى، والحال كمـا يقول بلوخ: «أنّ هذه الدراسـة للمناهج تشـكل في حد ذاتهـا، وعلى طريقتها، تخصصاً يلقب الممارسـون له بفلاسفة. وهو لقب لا أسمح لنفسي به، ولا يمكن لي أن أقدّم هذا الكتاب إلا بما هو عليه، أي بوصفه يوميات صانع يود دائماً أن يتأمل في مهمته اليومية، ودليلاً للعامل الذي اعتاد حمل المسـطرة والشـاقول الأفقي، دون أن يحسب نفسه عالماً رياضياً»[18]. أقول برغم هذا الاعتراف، وهذا التواضع الذي يسم كبار المؤرخين، فإنّ مارك بلوخ قدّم لنا رؤية فلسـفية متناثرة عبر ملاحظاته الصائبة والتي تميزت بـ «نسـبية متوازنة» جديرة بالتأمل، ودون أن تبتعد كثيراً عن المتطلبات العملية للبحث التاريخي.

---

[17] مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 154 و170

[18] المرجع نفسه، ص 98



المراجع:

- مــارك بلــوخ، دفاعاً عن التاريــخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشــيخ، المركز العربي الإســلامي للدراسات الغربية، القاهرة (2013)، الطبعة الثانية.
- هنــري ايريني مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بــدران، ومراجعة دكتور زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (1971)
- بيفرلي سوسجارت، التاريخ ماذا؟ ولماذا؟، ترجمة دكتورة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، (2013)
- اوليفية دو مولان، مارك بلوخ، دار مطبوعات العلوم السياسية، باريس (2000)
- اولريش رولف، مارك بلوخ مؤرخ القرن العشرين، منشورات دار علوم الإنسان، باريس (2005)
- د.ميلــود بالعاليــة دومة، التواصــل والتاريخ (بحث في فلســفة التاريخ عند بول ريكــور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)
- فرنســوا دوس، التاريــخ المفتت، ترجمــة د. محمد الطاهر المنصــوري، المنظمة العربيــة للترجمة، بيروت (2009)





التصديق والتخييل في القول التاريخي

توفيق فائزي

باحث من المغرب

نضع عادة علم التاريخ ضمن العلوم التي تسعى إلى مطابقة واقع منفصل عن الأذهان، ويتعلّق الأمر في حالته بواقع الماضي الإنساني. ولكن ما الذي جعل البعض ينسب القول التاريخي إلى جنس الأقاويل التخييلية؟ ما الذي يجعل قولاً ما مخيِّلاً؟ وبأيّ معنى يكون القول التاريخي مخيّلاً؟ ما الدواعي التي دعت إلى اعتباره كذلك؟ وهل يستلزم كونه مخيّلاً ألا يكون صادقاً؟ وهل يعني كونه مخيّلاً ألا يُنتظر منه إعادة إحضار الماضي وتمثيله؟ هل للحقيقة معنى واحد معيارها المطابقة؟ أليس اعتبار معيار آخر للحقيقة في النظر التاريخي يجعلنا نغيّر من أفق ما ننتظره من الأقاويل التاريخية؟ هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها في هذا القول الذي يسعى بالأساس إلى امتحان الحدود التي يبدو أنها تفصل التصديق عن التخييل في القول التاريخي.

إنّ من المتعارف عليه أنّ القول التاريخي منسوب إلى نوع الأقاويل التصديقية، إذ يرجى منه تصديق واقع محال عليه هو واقع الماضي، لا إلى نوع الأقاويل التخييلية التي يكون القول فيها هو الغاية، فليس يُلتفت إلى ما يسعى القول إلى تصديقه بل يُلتفت إلى القول ذاته. إنّ الوظيفة التخييلية آتية من أن يصير القول ذاته معتنى به، لا من أجل أن يصير وسيلة لإبلاغ رسالة عن أمر خارج القول وهو الأعيان الماضية (في مثال القول التاريخي)، هذا ما بيَّنه استنباط رومان ياكبسون Roman Jakobson الوظيفة الشعرية (التخييلية) من عامل الرسالة التي هي أحد عوامل التواصل الإنساني.

لو كان القول التاريخي قولاً تخييلياً لاكتسب قيمته من هيأته وتأليفه، وإذا كان التصديق كما يبين ابن سينا إذعاناً فأنت تذعن للقول الصادق المطابق للواقع، فإنّ التخييل إذعان لأنّك تتعجّب وتلتذ من القول نفسه[1]. لا يُلتفت بذلك إلى ما قد يُفترض أنّ المؤرخ قد اعتمده من الآثار التي قام بنقدها ولا إلى ما تدلّ عليه تلك الآثار من الأعيان الماضية من باب أولى، ولا إلى طور التفسير بالبحث عن علل الأحداث، بل يُلتفت إلى طور الكتابة وتحويل الطورين السابقين ـ إن وُجدا ـ إلى أثر مكتوب هو القول التاريخي ذاته. اختيار من هايدن وايت Hayden White ألا يُلتفت إلا إلى ما تركه المؤرخون من آثار مكتوبة، إلى الأقاويل التاريخية ذاتها، هذه العوالم التي تعتبر مكتملة مغلقة مكتفية بذاتها حاملة لدلالة مستقلّة عن الواقع الذي يفترض أنها تمثله أو تقوم مقامه.[2]

---

[1] ابن سينا، «كتاب الشعر»، ضمن فن الشعر لأرسطو، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، ص 24

[2] Ewa Domanska, « Hans Kellner and Hayden White, Interview: Hayden White: The Image of Self-Presentation”, Diacritics, Vol.



ونجـد أنّ من مسـتندات هـذا الرأي ما انتهت إليه الدراسـات اللغوية الحديثة من اعتبـار القول حاملاً لدلالة مسـتقلّة عن الأعيان، فليس القول مولّداً للدلالة إلا بسـبب وجود اختلاف بين وظائف عناصر بينها علاقات يمكن الكشـف عنها داخل القول. إنّ القول كاللغة ذاتيّ الاشـتغال ولا يحتاج إلى وجودٍ خارجَه من ذات واقعية متكلّمة تحمل مقاصد، أو واقعٍ يُتحدث عنه.

وفق النموذج الذي يعتبر أنّ القول التاريخي يكسب شرعيته من المطابقة، مطابقة واقع الماضي، تكون المفاضلة بين الأقاويل التاريخية بالاسـتناد إلى معيار المطابقة، ولكن كيف يمكن تمييز ما الذي سـنفاضل بينه في الأقاويل التاريخيـة؟ هـل هي الأقاويل التاريخيـة ذاتها أم هي الأجزاء/العبارات التي تتشـكّل منهـا الأقاويل؟ ولكنّ تلك الأجزاء لا تحمل معناها كاملة إلا داخل الأقاويل. اللجوء إذن إلى تحليل للأقاويل من الداخل، والمفاضلة ستكون بين أسـاليب للكتابة التاريخية، يتحوّل المفاضِل إلى شبيه ناقد للشـعر مفاضلاً بين الأقاويل الشعرية لا ليبيّن أيّاً منها أكثر مطابقة لواقع مسـتقل، بل للمفاضلة واختيار ما هو الأحسـن تخييلاً وتأثيراً، وهذا ما صنعه هايدن وايت في كتابه «ما بعد التاريخ، التخييل التاريخي في أوربا القرن التاسع عشر».[3]

هنـاك دواع كثـيرة تدعـو إلى اعتبار القـول التاريخي قولاً تخييليـاً، فيبطل بذلك التمييز بينـه وبين الأقاويل التخييليـة. ويكـون الحكم الذي نستسـلم له هـو اعتبار القول التاريخي إنشـاء. فلمّا كان القـول التاريخي قولاً فإنه يسـتدعي نقل ما حدث في القول، وهذا يفتح إمكانيّة اتسـاع الهوّة بين ما وقع وبين ما هو محكي. إنّ القول التاريخـي وقد اكتمل لن يكون تابعاً لما هو خارجه، فهو لا يكون قولاً حتى يسـتغني بالدلالة التي يسـتمدّها من اختلاف وظائف العناصر داخله. إن افترضنا كوناً سـابقاً للقول التاريخي المؤلَّف يجعلنا نفترض أنّ المؤرّخ اعتمد مادة من الأخبار المتتابعة زمنياً فإنّ هذه الأخبار هي ذاتها أقوال صيغت، وهي بذلك تأويلات لما هي إخبار عنه. إنّ هذا الإخبار يباعد بين ما وقع وبين ما هو إخبار عن ذلك الواقع، وإنّ المؤرخ ملزم باختيار ماض دون آخر يعتبره مسـتحقاً أكثـر للعناية، وبانتقاء أخبار دون أخرى عن ذلك الماضي، أخبار هـي ذاتها أَخبرت بصورة دون أخرى، وهي أخبار عن وقائع دون أخرى.

قد يمنح المؤرخ تلك الأخبار صورة حكائية، فهو لن يسرد الأخبار دون أن يسمو بتلك الأخبار إلى مقام القصة (الخرافـة، Mythos) فيجعل لها أولاً ووسـطاً ونهاية[4]. رغم أنّ بعض الأقاويـل التاريخية لم تبلغ مقام القصص التاريخيـة، إذ مـرّ زمن كانت تسرد الأخبـار سرداً، وكانت الوحدة الجامعة للأخبار هـي زمن ما، وهذا الذي جعل أرسطو يضع الأقاويل التخييلية فوق القول التاريخي. يقول أرسطو ناصحاً صنّاع القصص ألا يقعوا فيما يقع فيه

24, No. 1(Spring, 1994), pp. 91100-, p. 94

[3] Hayden White, Metahistory, Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1973

[4] Hayden White, Metahistory, op.cit, p. 5



المؤرخ: «وينبغي ألا يكون نظم الحوادث كما في التاريخ، حيث يلزم ألا يمثل فعل واحد بل زمن واحد، فتستقصى الحوادث التي وقعت في هذا الزمن لفرد أو جماعة..»[5]

وقد يرتقي المؤرّخ إلى مقام طلب أسباب الحوادث وعللها، فلن تهمّه الأحداث وسرد هذه الأحداث بل حتى تحويلها إلى قصّة، وهذا ما حدا بالبعض إلى تغليب أسلوب التفسير في أقاويلهم التاريخية على حساب أسلوب الحكي أو منح مادة الأخبار صورة قصّة. وإذا كان البعض يعتبر أسلوب التفسير مستقلاً عن أسلوب الحكي، أسلوب يستحقّه القول التاريخي كغيره من الأقاويل العلميّة كما هو شأن مدرسة الحوليات Ecole des Annales التي اعتبرت الحكي أسلوباً متجاوزاً، وحطّت من شأن الأحداث التي تقع في ظرف زمني قصير، ومن شأن السياسي وهو الذي أُعلي من شأنه في الأقاويل التاريخية التقليدية[6]، فإنّ البعض اعتبر أسلوب الحكي مستغنياً عن التفسير إذ هو نمط خاص من التفسير فبمجرد الحكي يبدأ التأويل.[7]

ويرتقي هايدن وايت سلالم أخرى ليزيل الحدود بين القول التاريخي والأقاويل التخييلية، انطلاقاً من تحليله للأقاويل التاريخية في القرن التاسع عشر، فيتحدّث عن مستوى آخر يرتقي إليه القول التاريخي وهو في طريق كماله، وينكشف في هذا المستوى نوع القصّة التي حبك المؤرّخ أحداثها بصورة خاصّة، فالأحداث ذاتها يمكن أن تعرض بصور متنوعة فتجعلها تنكشف إمّا عن قصة تراجيدية أو رومانسية أو كوميدية أو ساتيرية (Satiric)، يتعلق الأمر هنا بكيفية جعل الأحداث حاملة لمعنى كلّي، فتصطبغ بصبغة خاصة.[8]

ويتحدّث هايدن وايت عن مستوى آخر يُفسَّر فيه سبب كون الأحداث بتفسير خاص، فيمنح للأحداث صورة منطقية، وليس هذا المستوى سوى مستوى التفسير الذي سبق أن ذكرناه، إلا أنّ هايدن وايت يتكلم عن أنماط كثيرة، ويميّز أربعة مثالات للصورة التي يأخذها التفسير التاريخي باعتباره قولاً استدلالياً: الشكلي والعضوي والآلي والسياقي.[9]

وأمّا المستوى الذي يبرز منه الموقف العملي للمؤرخ فهو الذي سمّاه هايدن وايت بالتفسير من خلال الاستلزام الإيديولوجي، ويعرّف الإيديولوجية بأنها مجموعة من الأوامر قصد اتخاذ موقف في حاضر عالم الفعل الاجتماعي والتأثير فيه[10]. وهنا تبرز خاصيّة من خصائص القول التخييلي عامة، فالقول المخيل، لأنّه مخيل، يبعث على الفعل

---

[5] أرسطو، فن الشعر، مرجع سابق، ص 130

[6] Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Editions du Seuil, 2000, p. 308

[7] Louis Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", New Literary History, Vol. 1, No. 3, (Spring, 1970), pp. 541558-, p.546

[8] Hayden White, Metahistory, op.cit, p. 7

[9] Ibid, p. 13

[10] Ibid, P. 13



أو الترك، ولسان حال القول التخييلي: ما دام الأمر كما أخبرك به فوجب أن تفعل كذا ولا تفعل كذا، والأمر ليس كما يخبر به بل كما يخيّله. ويميّز هايدن وايت بين أنواع أربعة من المواقف التي يمكن أن تُتخذ إيديولوجياً: الفوضوية، وإيديولوجيـة المحافظـة، والراديكاليـة، والليبرالية[11]. وهو يسـتند في هـذا إلى كتاب كارل مانهايـم: «إيديولوجيا ويتوبيا».

وأخيراً يشـتدّ تخييل القول التاريخي بالصور البلاغية المسـتعملة، وهي ليسـت صوراً لمجـرّد التزيين، وليس معنى القول التاريخي مكتملاً قبل اسـتخدام هذه الصور، فهي تسـهم في إيجاد المعنى وتكوينه[12]. وتتحوّل ذات المؤرخ بالقول التاريخي إلى تابع لغوي: ضمير من الضمائر اللغوية لحكاية القصة، فإمّا أن يستعمل ضمير المتكلم في الحكاية، أو يبتعد تاركاً ظله، فيختار ألا يتحدث عن نفسه بذلك الضمير.

تلـك إذن بعض الدواعي التـي تدعو إلى اعتبار القول التاريخي قولاً تخييلياً، واعتباره كذلك يسـتند إلى حمل تصوّر خاص للحقيقة لا يعتبرها مطابقة، والنموذج المستوحى هو النموذج الخطابي لا البرهاني للحقيقة، وتعتبر الحقيقة بذلك إنشاء وليست إخباراً، وليست تعيد إحضار أمر كان حاضراً خارج الأذهان. المعيار هو التأثير البالغ في النفـوس. وهـو الإقنـاع لا اليقين. والغاية البعث على الفعل أو الترك. ولكن هل يسـتلزم هـذا ألا صدق في القول التاريخـي المخيل فيكون التقابل بـين التخييل والتصديق تقابل الأضداد. يمكـن أن نتحدث عن صدق في التخييل ليس بمعنى مطابقة واقع مسـتقل عن الأذهان (الأعيان الماضية)، بل صدق وعمق التعبير عن الحقيقة الإنسـانية أو تصديق معنى إنسـاني نكتشـفه بصورة بعديّة في الأحداث، وهذا يجعل القول التاريخي متناسـباً مع الأقاويل التخييليـة الأخـرى (الرواية والقصص المسرحي...)، وهذا الذي جعل أرسـطو يعتبر القصص التخييلي أشرف من التاريخ وأقرب إلى الفلسفة. ونجد حديثاً من اعتبر من الباحثين كمارك أوجي Marc Augé أو الروائيين ك ستوندال Stendhal الرواية أصدق من التاريخ[13]، ولكن هل يستلزم هذا أنّ الإخبار عن واقع الأعيان الماضية لا يضيف شيئاً إلى ما نحمله قبلاً من الصيغ التي تحمل معنى مستقلاً عن «الوقائع» فنحملها هذه «الوقائع» ليكتمل المعنى أكثر؟ أليـس التصديق بمعنـى المطابقة مراعى في القول التاريخـي ليتميز عن الأقاويل التخييليـة الأخرى أو يتميز عن الأقاويل التخييلية فيكون قولاً تصديقياً؟

إنّ الأمـر يتعلّـق برجاء، فالمنتظر أن يكون القول التاريخي تابعاً لما يفـترض أنه كان في الماضي ولم يعد كائناً ولم يترك وراءه سوى آثاره الدالة، وتلك الآثار تشير إلى ذلك الحاضر أثراً والغائب عيناً، فاستنباط المعاني العميقة يكون منه لا من ماض مختلق. وهذا يعني أنّ المعاني العميقة المستنبطة والصور التي نُحمِّلها لا يُتوصّل إليها خارج

---

[11] Ibid, p. 22

[12] Hayden White, Metahistory, op.cit, p. 31

[13] Tzvetan Todorov, « Fictions et vérités », L`Homme, 29e Année, No. 111112/, Littérature et anthropologie (Jul. - Dec., 1989), pp. 733-, p. 8

الأخبــار عــن الماضي الذي اخترنا أن نجعله للنظر، وهذا يجعلنا نكتشــف معنــى دون آخر ونجد صورة لتصويره أنسب دون صور أخرى. هل لأنّ الواقع يتضمن في ذاته معاني مستقلة لا نسعى إلا إلى الكشف عنها أم أننا نحن من نحمله معاني ونصوره في صور سابقة؟ قد يكون الاتفاق على أنّ حدثاً ما صادق أو كاذب مما لا يستدعي خلافاً، وقد يكون تفســير وقوعه مما لا يســتدعي خلافاً كبيراً، ولكن كلّما توغلنا في التأويل والغوص على المعاني العميقة اتســع الخلاف واحتجنا إلى منطق مشــتبه، لا يُصدِّق ولا يُكذِّب وهذا هو التخييل نفسه. إنّ اعتبار معيار التصديق بمعنى اختيار أحد الحكمين: صادق أم كاذب يجعلنا نميز أفضل ما ينتسب إلى القول التاريخي مما لا ينتسب إليه. وهذا لا يعني أننا سنقيم حدوداً فاصلة (في أذهاننا) بين أجناس الأقاويل، ونفضل أن نتحدث عن برازخ بدلها، وعن صيرورات داخلها تجعلها غيرها.

ويمكن بهذا أن نجعل الصدق بمعنييه بغية الأقاويل التاريخية إلا أن ما منها كان قصده أكثر أن يقرّ بالوقائع الماضيــة كان الصــدق بمعنــى المطابقــة هو المقتضى، وهــذا لا يعني أننا لا نجد نســبة للتخييــل في ذلك التصديق ومخالطة له إياه منذ البدايات، فالتأويل لا ينفك عن القول حتى ما هو عبارة عن أخبار عن وقائع، وكلّما كان الأثر مشيراً للعين الماضية مباشرة دون توسط القول كان مصدقاً أكثر. وكلما كان القصد أن نمنح المعنى لما افترضنا أنه واقع الماضي، وأن نصور مادة الأخبار صوراً نختار تحميلها تلك المادة، وأن نصوغ مادة الأخبار صياغات ترتقي في تحميل معنى شمولي فيرتقي القول التاريخي ليصير فلسفة للتاريخ، كان الصدق الناتج عن إصابة معنى إنساني عميــق هــو المقتضى. وفي كلتا الحالتين لا ينفك القول التاريخي من الحثّ على فعل في الزمن الحاضر، ولذلك يرتبط بالقول التاريخي آثار عملية، ويُنتظر منه الدفع في اتجاه إقرار عدالة غائبة بوســاطة إعادة الاعتبار لماضي جماعة تعاني من ظلم حاضرها. ويبقى السؤال: ما الذي يجعلنا ننشئ أقوالاً تاريخية، هل من أجل الحقيقة؟ ولكن بأي معنــى؟ إذا كان مجــرد خبر كافياً لأخذ العبرة للحــاضر كان تصديقه يحمل كلّ ما ننتظــره من القول التاريخي، فتستلزم الحقيقة أن نعيد إحضار ذلك الماضي، ويكون العمل الشاق للمؤرخ هو تحقيق الخبر، وقد يشقى المؤرخ بعد التحقيق للتفســير. إلا أنّ الحقيقة تكون أحياناً أخرى بعمل شــاق لاستنباط دلالة من كلٍّ نفترضه مكتملاً لأنّ له بدايةً ووســطاً ونهاية، وهنا تكون الفاعلية للمؤرخ المؤول ولمفاهيمه وللأشــكال التي يصوغ بها مادة الأخبار. ويرتقي المؤرخ ليصير فيلسوف تاريخ، ويكون بذلك المؤرخ منشئاً لقصة ولتأويل قد يصل إلى تأويل شامل لتاريخ الإنســانية. تصير الحدود بذلك مشــتبهة بين القول التاريخــي والأقاويل التخييلية، ويكــون للحقيقة بهذا المعنى مقتضيات تجعلنا لا نكفّ عن تأويلٍ ما نفترض أنه أعيان ماضي الإنسانية الذي يمدنا في كل حاضر بمعان جديدة، لنمنح له وجهة أفضل.



المراجع العربية:

- أرسطو، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.
- ابن سينا، «كتاب الشعر»، ضمن فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.

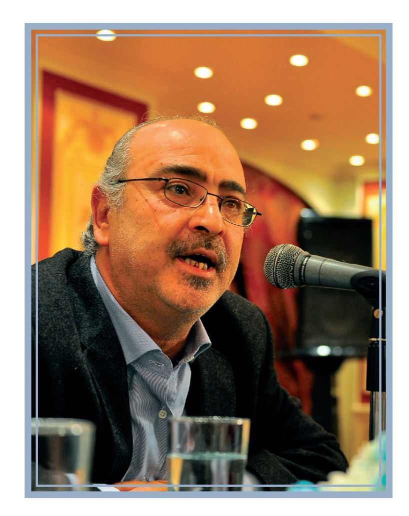
المراجع الأجنبية:

- Ewa Domanska, Hans Kellner and Hayden White, « Interview: Hayden White: The Image of Self-Presentation », Diacritics, Vol. 24, No. 1(Spring, 1994), pp. 91100-
- Hayden White, Metahistory, Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1973
- Louis Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", New Literary History, Vol. 1, No. 3, (Spring, 1970), pp. 541558-
- Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Editions du Seuil, 2000
- Tzvetan Todorov, Fictions et vérités, L>Homme, 29e Année, No. 111112/, Littérature et anthropologie (Jul. - Dec., 1989), pp. 733-



حوار مع المستشار عبد الجواد ياسين:
الدين أم التدين؟ التفكر من خارج الإطار

حاوره: **محمد الخراط**



الكاتب عبد الجواد ياسين هو مفكر مصري وقاض سابق، متخرج من كلية الحقوق - جامعة القاهرة عام 1976م، وقد شغل مناصب مختلفة، تدرج خلالها من النيابة العامة إلى القضاء. من مؤلفاته "السلطة في الإسلام"، و"العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، و"الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع".

يشرفنا أن نلتقي المفكر عبد الجواد ياسين في هذه المصافحة الحوارية لنقترب من فكره أكثر.

محمد الخراط: بداية كيف يقدم السيد عبد الجواد ياسين نفسه للقراء بصفة مستشار في مجال القانون، أم بصفة مفكر في موضوع الدين، أم بالصفتين معا اللتين تؤسسان لذاتك المعرفية والوجودية؟

عبد الجواد ياسين: قاضي يفكر في موضوع الدين.

محمد الخراط: هناك أطروحتان تتحكمان في ما يكتبه السيد عبد الجواد ياسين ولاسيما في كتابيه "الدين والتدين" و"السلطة في الإسلام" الأولى تقول بتحكم الصراع السياسي والرهان المادي في السيرورة التاريخية للإسلام، والثانية تبرهن على غلبة التدين على الدين، وتوسع الاجتماعي على حساب المفارق، بل واختلاط الأمر بينهما إلى درجة تحول النسبي إلى المطلق. ما تجليات ذلك وما طبيعة الجدلية القائمة بين الزمني واللازمني؟

عبد الجواد ياسين: وفقاً لمصادرات العقل التوحيدي على الأقل، الدين كلي مطلق قادم من خارج الاجتماع. ولأنه لا يعمل في الفراغ بل من داخل الاجتماع فإن حضوره يؤدي بالضرورة إلى حدوث التدين (ممارسات البشر للدين في الواقع). التدين - إذن - طبيعي من حيث هو ضروري.

المشكل ليس هنا، ليس في حدوث التدين، بل في تحوله إلى دين، أي اكتسابه صلاحيات السلطة المقدسة (المؤبدة) للمطلق. وهو ما يعني تثبيت كتلة من الثقافة التاريخية، هي بطبيعتها غير قابلة للتثبيت داخل نطاق المطلق المقدس أي الثابت الملزم، الأمر الذي يفضي في لحظة ما إلى صدام ضروري مع حركة الاجتماع الخام بما أنها بطبيعتها متغيرة لا تقبل الثبات. إن ذلك يفسر لماذا يظل التدين سبباً لموجات مزمنة من التوتر في الفضاء الاجتماعي، رغم الحضور العميق للدين على مستوى الذات الانسانية.

جميع منظومات التدين، إذن، من صنع التاريخ الاجتماعي، خصوصاً تاريخ الحقبة الممتدة بين عصر التأسيس وعصر التدوين. المعطيات السياسية، بما هي اجتماع مكثف، تلخص التاريخ الاجتماعي. وبشكل مباشر وغير مباشر، لعبت هذه العوامل دوراً فاعلاً في تشكيل وتطوير بنيات التدين في السياقات التوحيدية الثلاثة؛ اليهودية والمسيحية والإسلام.

في الحالة الإسلامية - كنموذج - نستطيع رصد علامات التطور التي طرأت على منطوق البنية الدينية المعروفة عند إغلاق النص التأسيسي كنتيجة لتطورات الاجتماع السياسي؛ تبلور الدولة، حركة الفتوح العسكرية، وبوجه خاص تفجر الصراع السياسي. كان على النص التأسيسي بعد إغلاقه بفترة قصيرة، أن يواجه محيطاً اجتماعياً أوسع، بمؤثرات بيئية أكثر تنوعاً وأسرع إيقاعاً. بدا النص القرآني المتاح أضيق مساحة من حجم التطورات اللاهوتية التي أسفر عنها التمذهب، ومن حجم الحاجات التشريعية التي أسفر عنها التوسع من جهة ثانية. كان ثمة حاجة إلى "نصوص" إضافية لتستوعب فائض الحركة المتوترة للاجتماع وهو في حالة التدين القصوى. وهي حالة متكررة في التراث الاجتماعي الديني تصاحب عادة المرحلة التالية على التأسيس.

في هذه الحالة الإسلامية - حيث تحول الصراع السياسي إلى مذهبية دينية - عبر التدين الاجتماعي عن ذاته باستحداث نصين جديدين، كل منهما أكبر حجماً من القرآن ومكافئ له في الحجية؛ الأول: مجموعة الروايات الآحادية التي ستعرف سنياً بالأحاديث، والثاني: مجموعة الروايات الآحادية التي أسندها الشيعة إلى أئمة أهل البيت، والتي جعلت زمن النص ممتداً لفترة طويلة تالية على وفاة الرسول. عبر هذين النصين انفتح الباب واسعاً أمام كتلة مباشرة من التاريخ الاجتماعي (الثقافة الإقليمية) لتدخل إلى صميم الدين الملزم. ولذلك فعلى مستوى الديانات التوحيدية الثلاث يمكن الحديث دائماً عن حقبتين تأسيسيتين لا عن حقبة تأسيس واحدة.

محمد الخراط: في كتاباتك إشارات كثيرة إلى الأديان الأخرى: (اليهودية والمسيحية أساسا)، فبأي معنى تفهم أن الإسلام هو خاتم الرسالات وأن محمداً خاتم الأنبياء؟

عبد الجواد ياسين: حين نفهم الدين في ذاته على أنه المطلق الإلهي المفارق للاجتماع ينحصر معنى "الدين" في الإيمان بالله والأخلاق الكلية، وهو معنى لا يتعدد. الذي يتعدد هو "التدين" الناجم عن ممارسات البشر للدين في ظروف زمانية ومكانية مختلفة. نلاحظ أن فكرة الإيمان بالله والأخلاق الكلية هي المشترك الوحيد بين الديانات

التوحيدية رغم اختلاف الزمان والمكان، وهو ما يشهد للقول بأن هذا المشترك مطلق (عصي على التغير سواء بالتعدد أو التطور). الإسلام هو هذا المطلق المشترك. تعدد الديانات هو في الواقع تعدد تدينات (أنماط تدين). حقيقة الدين ترتبط أساساً بالذات الفردية حيث ينغرس الدين عميقاً كالغريزة. وإلى هذا المستوى الفردي للذات الإنسانية ترجع ضمانة استمرار الدين، وليس إلى عملية التنميط الجماعي التي كرستها المؤسسة الدينية عبر التاريخ.

محمد الخراط: ماذا تقول في ما تقدمه الكتابات المعاصرة في مجال المقدس والديني وخاصة الأنثروبولوجيا الدينية وعلم الأديان المقارن، لاسيما وهي تنظر إلى الظاهرة الدينية في عمومها قبل خصوصها، وتحرص على المشترك أكثر من حرصها على المتفرد؟

عبد الجواد ياسين: دراسات الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة كسرت احتكار اللاهوت والميتافزقيا لمبحث الدين. في كلا المنهجين - كما لاحظت الحداثة الغربية - تغييب واضح للبعد الإنساني، إما لحساب الموضوع الإلهي الذي يستغرق الدرس اللاهوتي، وإما لحساب المعاني المجردة التي تتجاهل الحضور الحي للكائن البشري في منهج الفلسفة. كان فيورباخ قد أبدى تململاً من منهج المقاربة الفلسفية للدين، وأشار صراحة إلى التاريخ الاجتماعي وهو يفسر نشأته كاختراع بشري صنعه الإنسان ثم نسبه إلى قوة عليا سماوية. إلا أنه لم ينقل المسألة بشكل نهائي خارج حدود الميتافيزيقيا. ومع ذلك فقد مهد الطريق للقيام بهذه النقلة التي حولت "فيبر" و"دوركايم" أمام ماركس والدين إلى مبحث اجتماعي أنثربولوجي (إنساني) وقد نجحت في إنجاز قراءات أكثر عمقاً لظاهرة التدين. ولكنها لم تتمكن من ملامسة الجوهر المطلق للدين كشيء في ذاته. فهي تنصب على مظاهر البنية الخارجية للظاهرة الدينية(أي على التدين)، وتمتنع (أيضا تعجز) بسبب منهجها عن الدخول إلى قلب الظاهرة حيث يكمن موضوعها الغيبي العصي على التوصيف، ومن هنا، ففي مقابل العقل اللاهوتي الذي ألحق التدين بالدين، ألحقت هي الدين بالتدين فأنكرت ما هو مطلق في الدين واعتبرته في مجمله ظاهرة اجتماعية من صنع الاجتماع.

ونتيجة لذلك إذا كان سيتعين على العقل اللاهوتي مواجهة سؤال التطور، فسوف يتعين على العقل التجريبي مواجهة سؤال الإيمان، وهو سؤال لا تملك منهجية الأنثروبولوجيا الوصفية أدوات التعامل معه.

محمد الخراط: ماذا تقول لمن يدعو إلى تطبيق الشريعة اليوم؟

عبد الجواد ياسين: الشريعة قانون، والقانون متغير بطبيعة الاجتماع، والمتغير ليس من جوهر الدين المطلق، أي ليس من الدين في ذاته بل من إنتاج التدين، أعني نمط التدين الذي ساد تاريخياً في الوعي البشري بسبب الاقتداء بالتجربة العبرية. يفكر العقل اللاهوتي عموماً من داخل هذا النمط، ولذلك فهو يعتبر الأحكام التفصيلية الفرعية التي ألحقها التدين بالدين جزءاً من المطلق الإلهي الثابت الذي لا يجوز تغييره. المشكل هنا أن هذا الجزء يتغير بالفعل بقانون الواقع الاجتماعي، وهو بدوره قانون طبيعي أي إلهي، يقضي بالتحول المتكرر للتشريع ليعكس التحول في حاجات وعلاقات البشر الذي ينجم عن تغير الظروف الطبيعية (الجغرافية) والاقتصادية والسياسية

والعقلية، مما يفسر تعددية النظم القانونية كواقعة مادية متكررة عبر الزمن. إذن السـؤال ليس: هل يجوز تغيير التشريع؟ بل هو: هل تغيرت الظروف في الواقع إلى الحد الذي يستدعي التغيير؟ نحن بصدد إمكان مادي لا بصدد جواز تكليفي نظري.

عملية التشريع الفقهي الواسـعة في الإسلام - وهي شـبيهة بعملية التشريع المرتبطة بالدولة في التجربة اليهودية- نشأت وتطورت استجابة لتطورات الواقع الاجتماعي بعد مرحلة التأسيس الأولي. وفي سبيل ذلك اصطنعت آلياتها وتقنياتهـا المعروفـة في علم الأصول، فضـلاً عن اسـتحداثها لأدوات نصوصية جديدة. بالطبع ظـل الفقه يتطور طـوال عصر التدوين لكن ببطء ومن داخل آليات النظرية الأصولية، حيث بقيت هياكل الاجتماع الكلية التي صدر عنها النص على ما هي عليه بوجه عام(لم تبدأ هذه الهياكل في التغير قبل العصور الحديثة مع تبلور الرأسـمالية الصناعية ومنهج التفكير التجريبي) ففي بيئة إنتاج الفقه المباشرة ظلت البنى الاقتصادية رعوية وريعية، والبنى الاجتماعية قبلية وعشائرية، والبنى العقلية أسيرة لمثالية التفكير اليوناني السابق على التجربة.

ولذلـك يمكـن القول بأن التحدي الذي واجهته النظرية الفقهية من قبـل التطور الاجتماعي في عصر التدوين كان جزئيـاً، ولذلك أمكن لها تجـاوزه من داخل مصادراتها التقليدية من دون مشـاكل منهجية كبيرة. ولكن التحدي الحقيقي سيأتي مع التطور الجذري في الهياكيل الكلية الذي سيفتح آفاق الاجتماع على حاجات وعلاقات ومصالح غير قابلة للحصر أو الانضواء تحت منطوق النصوص أو عللها القياسـية. الأمر الذي يضع المسـألة بكليتها خارج إمكانات النظرية وآلياتها التقليدية.

عـلى ضوء ذلك يمكن قراءة الاجتهاد الأصولي الذي قدمه الشـاطبي (من خارج النظريـة الأصولية التقليدية ولكن مـن داخـل نمط التدين). كان الشـاطبي يصدر في القرن الثامـن وفي الأندلس عن مناخ عقـلي واجتماعي متطور ومختلـف نسـبياً عن مناخ القرنين الثالـث والرابع الذي صدرت عنه النظرية في المشرق. وبالفعل خطا الشـاطبي بالعقـل الأصولي خطوة خارج الشـافعي، مكنته من الحديـث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سـقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة، وهو سـقف يسـتدعي نوعاً من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح. ولكن الشـاطبي ظل محتفظاً بلازمـة العقل الديني التقليدية التي تؤمن نمطياً بأزلية التشريعات الجزئية وأبديتها بسـبب حضورها في "النص". ولذلك فإن توسيع دائرة الاجتهاد على أساس المصلحة كما قدمه الشـاطبي ظل نسـبياً. فهو يوفر حلاً لمشكل التشريع عند عدم وجود نص، ولا يوفر حلاً لمشكل التشريع بما يخالف النص. وهذا المشـكل الأخير مفروض بحكم التطور، بل هو المشـكل الحقيقي الذي يقابل نمط التدين السائد، فسؤال التطور لا يطرح ذاته في مواجهة الأحكام المستنبطة بالاجتهاد الفقهي فحسب، بل أيضا في مواجهة الأحكام المنصوصة لأن كليهما يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي.



محمـد الخراط: هل من معنى لدعوة أولئك الذين ينادون بالجهاد في هذا العصر؟ وبأي معنى يمثل الجهاد جزءاً من الاعتقاد؟

عبد الجواد ياسين: في الفقه الجهاد قتال على الدين، وهو معنى يتناقض مع الطبيعة الاختيارية للإيمان ومضمونه الأخلاقـي. ليـس للقتال أن يتعلـق بالدين. وفيما عدا الحق الغريزي في الدفاع عـن النفس، يتعلق القتال حين يقع بظواهر وأسباب في الاجتماع البشري مقطوعة الصلة بالله. وفيما ينسبها الناس إلى الدين ترجع أصولها إلى غرائز البشر البدائية.

الجهاد مفهوم فقهي أي اجتماعي، وهو نموذج متكرر للعقل الديني وهو يلحق التاريخ الاجتماعي لحقبة التأسيس بالمبادئ المطلقة للدين. نقرأ في سفر التثنية (20/10/13) "حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح، فإن أجابتك وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون للتسخير ويستعبد لك. وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف".

في الإسـلام عكـس الفقه اجتماعيـات الغزو القبلية في الجزيـرة العربية بمفرداتها التفصيليـة، وحولها إلى أحكام دينية، بسبب ورودها في النص، دون أن يفرق داخل النص بين المطلق الثابت والاجتماعي المتغير. لقد سجل النص الوقائـع بمـا فيها الحوادث القتاليـة، ولكنه لم يقصد إلى تحويـل الوقائع إلي قيم مؤبدة، كما فعـل العقل الديني طـوال تاريخه، ممـا أدى به في كثير من الأحوال إلى نتائج معاكسـة لجوهر الدين وأهدافـه الأخلاقية المطلقة. لقد توقـف الفقه أمام هذه اللحظة المحلية العابرة وهي لحظة حرب، ليسـتخلص منها حكماً "نصياً"، يربط صراحة بين الكفر(عدم الانتماء للإسـلام) وبين حل الدم، وهو حكم في غاية الخطورة من حيث مخالفته لجوهر الأخلاق، ولفداحة الآثار التي ترتبت عليه، وأعني بذلك التوجه العنيف الذي اتخذه مسـار التدين الإسـلامي وتاريخه، سواء على المستوى الخارجي تحت عنوان الفتوح، أو في الاقتتال الداخلي بين الفرق، وانعكس على مستوى الذات الإسلامية المعـاصرة، التـي صارت عرضة للتناقض بـين مفاهيمها "الملزمة" فقهياً وبين ثقافتها الحداثية التي كشـفت عن التهافت الأخلاقي والمنطقي في هذه المفاهيم، وعدم قابليتها للاسـتمرار، كما كشـفت عن جذورها التاريخية ذات الأصل الاجتماعي الصريح.

محمد الخراط: ما هي الاختلافات بين نظرة أهل السـنة للقرآن ونظرة أهل الشـيعة له، خاصة وأنه بعد ترشيح مصحف عثمان لم يعد هناك جدل حول مكونات المصحف وإنما حول تأويلاته؟

عبد الجواد ياسـين: لم يتوقف التنظير الشـيعي طويلاً أمام المشكل الذي أثارته عملية جمع القرآن في المصحف، وهو مشـكل تم إغلاقه تقريباً قبل تبلور التشـيع كمذهب مستقل. وبوجه عام ينتمي العقلان السني والشيعي إلى نمط التدين المؤسسي، وكلاهما يتبنى حيال النص ذات الرؤية المفهومية كوثيقة شمولية منغلقة على أحكام نهائية دون تفريق بين مطلق ثابت واجتماعي قابل للتطور.



ومع ذلك سنلمح اختلافاً نسبياً بين المذهبين في منهج التعاطي مع النص القرآني، يتمثل في الاستخدام المفرط الواسع للتأويل طلباً لإسناد نصي لمقولات الإمامة التي تمثل عصب التشيع والتي لم يكن ظاهر النص القرآني يقدم تغطية صريحة لها (بحسب التأويل الشيعي ربع القرآن على الأقل نزل في علي).

لكن النص القرآني لم يلعب الدور الرئيسي في عملية التأسيس النظري للتشيع، الذي لعب هذا الدور هو "النص الجديد"، الذي استحدثه التدين الشيعي والمتمثل في مجموعة الروايات المسندة إلى أئمة أهل البيت، وهي تشكل في جملتها مدونة حديثية واسعة قد يزيد حجمها عن حجم النص القرآني تعادله في الحجية. في المقابل كان التنظير السني قد استحدث بدوره، نصه الجديد (مدونة الأحاديث المسندة إلى الرسول والتي أسس الشافعي لحجيتها تحت عنوان السنة). ولكن المدونة الشيعية توفرت على سلطة احتجاجية أكبر من المدونة السنية، من حيث القدرة على محاورة النص القرآني وتطويعه من خلال التأويل.

محمد الخراط: هل من أمل لإعادة طرح قضية الاختلاف المذهبي السني الشيعي اليوم، وتفكيك تينك المنظومتين الأورثوذكسيتين؟

عبد الجواد ياسين: نشأت المذهبية في الإسلام كإفراز مباشر للصراع السياسي الذي شهده الاجتماع الإسلامي المبكر، فقد انكشف هذا الصراع عن فرق رئيسية ثلاث هي بعينها ما سيصير المذاهب الدينية الرئيسية الثلاثة: السنة ممثلة الدولة المتغلبة، والشيعة ممثلة المعارضة العلوية، والإباضية وريثة معارضة الخوارج. لقد تم نحت مفاهيم لاهوتية جديدة كي تعبر عما هو أصلا توجهات سياسية ذات بعد اجتماعي، وتم إلحاقها بمنطوق الإيمان الديني حسب كل فرقة، أي تم إلحاق قطعة من التاريخ الاجتماعي بالدين. هذا فعل التدين بالدين.

لا أمل لإعادة طرح قضية الاختلاف المذهبي إلا من خلال إعادة النظر في نمط التدين من أصله. أعني فك الاشتباك بين الإلهي المطلق والاجتماعي التاريخي. أي بين الدين والتدين.

الاختلاف في فهم الدين فعل تدين اعتيادي، يرجع إلى التنوع الطبيعي في الاجتماع وعلى مستوى الذوات الفردية، وبالتالي رفع الاختلاف ليس ممكنا وليس مطلوباً. المشكل ليس الاختلاف في ذاته بل التوتر الذي يلازمه والذي يحوله غالبا إلى صراع ودم، بسبب نمط التدين الذي ساد، والذي يتضمن بحكم تشكله التاريخي فكرة الصراع.

محمد الخراط: تاريخياً كان ظهور الفقه أمراً لا مرد له، فما هو دور الفقه اليوم؟

عبد الجواد ياسين: الفقه مدونة تشريعية تاريخية تتمتع بسلطة معنوية داخل العقل الديني بسبب تداخلها مع سلطة النص. في الوقت الحاضر صار العقل الديني أسهل تقبلاً لفكرة الفصل بين سلطة الفقه كاجتهاد بشري

تاريخي وسلطة النص كوحي إلهي ملزم. ولكنه ليس جاهزاً بعد للتعاطي مع فكرة التفريق داخل النص ذاته بين الإلهي المطلق كثابت لا يتغير(الله والأخلاق الكلية) وبين الاجتماعي التاريخي كمتغير يجوز تجاوزه.

محمد الخراط: تتحدث في مؤلفاتك عن العقل الفقهي. هل من المشروع الحديث عن عقول مختلفة داخل ميادين المعرفة في فضاء واحد فتقول عقل فقهي وعقل كلامي وعقل صوفي...؟ أليس الأجدر أن نتحدث عن عقل عربي إسلامي؟

عبد الجواد ياسين: يمكن بالطبع أن نتحدث عن عقل عربي إسلامي، بل ويمكن الحديث عن عقل فحسب، أو عن عقل واحد، أو عن "العقل" مطلقاً. ولكن ليس ثمة ما يمنع من الحديث عن عقل فقهي وعقل كلامي وعقل صوفي، عندما نريد الإشارة إلى مستويات مختلفة من التفكير بسبب المنهج أو الموضوع، هذه المستويات المختلفة موجودة بالفعل بسبب تعقد الظاهرة العقلية وتداخلها بالإجتماع.

محمد الخراط: كيف يمكن للإسلام أن يضطلع بدوره في عصر العقل التكنولوجي؟ وما هي الرهانات المطروحة عليه في زمن الحداثة والعولمة؟

عبد الجواد ياسين: التحدي العام يكمن في سؤال التطور، وهو تحدي موجه بالأساس إلى الشق الاجتماعي التاريخي المخبوء في جوف الدين. المسيحية الغربية سبقت الإسلام في مواجهة هذا التحدي بسبب الظروف الجيوتاريخية التي أفرزت تطور الهياكل الكلية(الاقتصادية - الاجتماعية - العقلية) في أوروبا بعد العصور الوسطى. ونتيجة لهذه المواجهة تخففت المسيحية الغربية من جزء كبير من حمولتها الدينية ينتمي إجمالاً للشق الاجتماعي، فتخلت الكنيسة عن دورها السياسي والاقتصادي والتشريعي. ولكن الشق المطلق من الدين (الله والأخلاق) ظل صامداً بفعل رسوخه في عمق الذات الفردية.

في السياق الإسلامي - حيث يلعب الفقه ككيان معنوي دور المؤسسة الدينية، ويتوفر على صلاحيات تشريعية أوسع من صلاحيات الكنيسة في العصور الوسطى - ستفرض حقائق التطور ذاتها على الشق الاجتماعي من بنية الدين، ولكن ذلك سيرتبط بمدى التطور الذي تحرزه الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والعقلية في المنطقة الإسلامية، وهي تسير بوتيرة أبطأ من مثيلاتها في التجربة الغربية.

في جميع الأحوال يمكن للإسلام أن يضطلع بدوره فيما تسميه عصر العقل التكنولوجي عبر استعادة المعنى المطلق للدين كإيمان دافئ مدعوم بالأخلاق، مخلياً الطريق أمام العقل كي يطور الواقع بالعلم، ومتخففاً من حمولاته الثقيلة في السياسة والاجتماع.

بول ريكور، فيلسوف الترحال

مصطفى العارف
باحث من المغرب

ماذا عسانا أن نقول عن فيلسوف رحالة وقارئ متميز للنصوص الفلسفية والأدبية والدينية؟ ذلك أننا نجد أنفسنا أمام مسار غني جدا وشاسع لا يمكن حصره هنا أو هناك، فمن الأخلاق إلى التحليل النفسي، ومن الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا، وحتى الثيولوجيا، ومن خلال التاريخ ومسؤولياته التي يتطلّبها منا كل يوم منذ عشرات السنين؛ من خلال تاريخ الفلسفة ومن خلال التأويلات المُبتكَرة لمجموعة من الفلاسفة، من أرسطو أو أغسطين إلى كانط، ثم من ياسبرز وهوسرل إلى هيدغر أو ليفيناس، هذا دون أن نتحدث عن فرويد أو مجموعة من الفلاسفة الأنجلوساكسونيين، حيث كانت لريكور الشجاعة وصفاء الذهن، النادران في فرنسا، لقراءتهم وجعلهم مقروئين، وأخذهم بعين الاعتبار في أعماله التجديدية[1]. فمسار الرجل حافل وغني جدا، ولا عجب أن ينعته جون غرايش بفيلسوف تجوال المعنى.

ما يميز فلسفة ريكور بشكل عام هو طابعها السجالي ـ الجدالي، فالفيلسوف كان يستند دائما على أرضية فكرية معينة لإنتاج تصور فلسفي معين حول موضوع هذه الأرضية، وعندما نتحدث عن هرمينوطيقا النص المقدس فمن الضروري أن نذكر هنا تلك السجالات التي دخل فيها ريكور مع مفكرين ومفسرين وباحثين في الفكر الديني المسيحي – اليهودي، وقد جاءت أغلب كتاباته عبارة عن مقالات نشرت في مجلات فلسفية دينية، أو بصورة ردود مباشرة خلال ندوات ولقاءات علمية ومؤتمرات حول فلسفة الدين وتفسير النص الديني.

ثنائية الفلسفي والديني

إن اهتمام بول ريكور بفلسفة الدين وبالنص الديني المقدس جعله ينأى بنفسه دائماً عن تسميته بفيلسوف مسيحي، ففي كتابه الذات عينها كآخر يصرح بأنه لا يجعل من النصوص الدينية المقدسة مرجعاً أساسياً يعتمد عليه في تأملاته الفلسفية، فهو لطالما ميز بين ما هو ديني وما هو فلسفي خالص، يقول: «في إحدى مراحل حياتي، قبل ثلاثين سنة تقريباً، دفعت الثنائية (يقصد الدين والفلسفة) تحت تأثير «كارل بارث» إلى إعلان نوع من منع

---

[1] JACQUE DERRIDA, Nommer, Donner, Appeler, in, Paul Ricœur 1, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, éd de L'Herne, 2004, p. 26

إقامة الله في الفلسفة، كوني كنت دائماً حذراً إزاء التأمل الذي نسميه أنطوثيولوجيا، وتبنيت موقفاً نقدياً تجاه كل محاولة تدمج بين فعل الكينونة اليوناني والله، على الرغم من معرفتي بسفر الخروج 14-3. إنّ الاحتياط من براهين وجود الله قادتني إلى النظر إلى الفلسفة بوصفها أنثروبولوجيا، وهو المفهوم الذي اعتمدته في كتاب الذات عينها كآخر، حيث لا أقترب مما هو ديني إلا في الصفحات الأخيرة من الفصل المخصص لنداء الضمير(...)، ربما كانت عندي أسباب أخرى لتحصين نفسي من اختراقات مباشرة للديني في الفلسفي، وهي أسباب ثقافية إن لم نقل مؤسساتية، كنت شديد الحرص على أن يعترف بي كأستاذ للفلسفة، يدرس الفلسفة في مدرسة عمومية، ويتحدث لغة متداولة»[2].

يتبين هنا الحرص الشديد لريكور على التمييز بين الدين والفلسفة، على اعتبار أن الفلسفة تختلف تماما عن مبحث الدين، فهذا الأخير يعتمد مباشرة على الوحي، بينما يعتمد البحث الفلسفي على حجاج من نوع خاص، فالفلسفة عبارة عن أنثربولوجيا تحاول قراءة الدين انطلاقاً من أبعاد تاريخية – ثقافية، ولا يمكن بأية حال من الأحوال الجمع بين المبحثين تحت مظلة واحدة. ولطالما عبر بول ريكور عن هذا الأمر في سيرته الفكرية في كتاب Réflexion faite، حيث يعتبر أن مراجعه ومصادره اللافلسفية، والتي تعبر عن قناعاته الدينية كمسيحي مؤمن، لا يمكن ضمها إلى حججه في خطابه الفلسفي[3]. بل حتى في كتابه الأول «رمزية الشر» (1960)، وكذلك كتابه المشترك مع A.LACOQUE «التفكير في الكتاب المقدس»(1998)، يصر ريكور على هذا التمييز الأساسي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني.

إن هذا التمييز بين الديني والفلسفي أساسي بالنسبة لريكور كونه يمنح الفلسفة استقلاليتها التامة في قراءة الخطاب الديني من زاوية عقلانية حجاجية، وهنا بالضبط تكمن أصالة وأهمية قراءة ريكور للنص الديني المقدس، فقد جعل من نظريته التأويلية أساساً مركزياً لقراءة النص الديني المقدس.

من جهة أخرى، فإن حرص ريكور على التمييز بين الفلسفي والديني لا يعني أنهما منفصلان تماماً، بل إن هناك علاقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه بين الهرمينوطيقا الفلسفية وهرمينوطيقا النص المقدس، فانطلاقاً من علاقة الاتصال الموجودة بينهما تنكشف لنا علاقة الانفصال، فالهرمينوطيقا تكشف عن الوظيفة الشعرية والاستعارية داخل النصوص المقدسة، فتحاول بذلك أن تكشف عن الجانب الفلسفي داخل هذه النصوص، وهنا بالضبط يعود اهتمام ريكور بالكتابات المقدسة، فالنص المقدس لا يعتبر فقط، بالنسبة إليه، مجرد نص متعالٍ يستمد مشروعيته من الوحي الإلهي، بل إنه يتضمن مقولات أدبية وشعرية ترتبط بشكل واضح مع مجموع الإنتاجات الإبداعية البشرية.

---

[2] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، ص 71

[3] PAUL RICŒUR, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Paris, éd Esprit, 1995, p. 78



الهشاشة العاطفية والإنسان الخطاء

الشق الثاني الذي استأثر باهتمام ريكور في إطار هرمينوطيقا الدين بشكل عام، كان محاولته تحليل مجموعة من المفاهيم الدينية مثل: الإيمان، والعقاب، وأسطورة الوعيد...وهنا يمكن أن نقول إنّ تحليلات ريكور لهذه المفاهيم تبين إلى حد كبير عن حس نقدي دقيق، فقد راح يؤول ويحلل الدلالة الفلسفية لمفهوم الذنب في علاقته بالإيمان والعقاب من منظور معاصر. فإذا كانت الخطابات الدينية على مر التاريخ تحاول ربط الذنب بالعقاب وتروج لفكرة أن الله يتوعد المذنبين بعقابه، فإن ريكور، على عكس ذلك، يحاول الكشف عن الجانب المتسامح في الدين، فمقابل كثرة الخطايا والذنوب هناك أيضا وفرة في الغفران والصفح[4]، أي أن رحمة الله ومغفرته تسبقان وتشملان مجموع الخطايا والذنوب التي اقترفها الإنسان، وبالتالي فإن أسطورة العقاب التي يهددنا بها الخطاب الديني يجب أن تخضع لتحليل هرمينوطيقي عقلاني، فالإنسان كائن معرض للخطأ، وإنسانيته هي المكان الذي يتمظهر فيه الشر[5]، وهو بذلك يختار الشر بكل طواعية، وهنا وجب الانتباه مع ريكور إلى مفهوم الاختيار، ذلك أنه يفيد الحرية الكاملة، أي أن الإنسان هو الذي يختار أفعاله الحرة التي قد تكون شريرة، ومنه تنتج تلك المفارقة التي تحدث عنها ريكور بإسهاب في كتابه «الإنسان الخطاء» (1960)، والمتمثلة في كون الإنسان كائناً خطاءً، لكنه في الوقت نفسه مسؤول عن اختياراته الحرة، وبالتالي تميزه بهشاشة عاطفية تجعله أضعف الكائنات الموجودة على الأرض.

يبدو الإنسان كائناً تتدخل فيه وساطات داخلية – ذاتية تجعله غير منسجم مع ذاته، كونه حراً في اختياراته، ورغم ذلك يختار الشر، كما أنه انطلاقاً من مستوى قدرته على المعرفة، أي اللحظة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، يظهر عدم تناسب الإنسان أو انسجامه مع ذاته[6].

أمام إشكالية الشر هذه يسلط ريكور الضوء على مجموعة من المفاهيم مثل: الرمز، الاعتراف، المدنس، الخطيئة، الإثم، المسؤولية ثم العقوبة، محاولا تحليلها انطلاقا من إشكال عام هو: كيف يتم الانتقال من اللاعصمة إلى ارتكاب الخطأ؟

يعتقد ريكور أن تحليلاً دقيقاً لمفهوم الشر يجب ربطه بمسألة اعتراف الإنسان بأخطائه أمام المقدس، مبرزاً أن أسطورة الخطيئة الأولى وجدت كي تعطي تبريراً لمفهوم الاعتراف. فحدث طرد آدم من الجنة يعبر عن أصل الشرور الإنسانية، وانطلاقاً من هذا الحدث تظهر تجربة الاعتراف باعتبارها تأسيساً للإيمان الديني وتجاوز الخطيئة الدينية، والتي ينتج عنها تجارب دينية نفسية أهمها المدنس، ذلك أن كل مدنس يعتبر بالنسبة للإنسان

---

[4] P. Ricoeur, « Interprétation du mythe de la peine », in, le conflit des interprétations, éd Seuil, 1969, p. 368

[5] P.Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, éd. Points, 2009, p. 31

[6] Ibid, p. 153

شراً، وبالتالي وجب تفاديه، لكنه ليس شراً خالصاً يأخذ صوراً مختلفة، «كالنجاسة» التي لا تعتبر لطخة فيزيائية مادية فقط بل رمزية أيضا[7]، كونها تحيل في الوقت نفسه إلى بعدين مختلفين ومتعارضين أحياناً، فالجنس مثلاً يحمل صفتين متعارضتين: الطهارة والدناسة. أمام هذا الوضع تظهر تجربة الاعتراف كتعبير عن حالة شعورية نفسية مسبقة، لكنها لا تحمل ملامح الخوف فقط، بل أبعاد الصفح والحب أيضاً، فسمو الخشية أو الخوف إلى مستوى الحب يجعل من الدين أفقاً للتسامح والصفح، وليس للعقاب والمحاسبة فقط.

تتمظهر هذه الإيجابية للدين انطلاقاً من العلاقة الذاتية بين الإنسان والله، فالله يواجه الإنسان بالغضب والسخط على ارتكاب الخطيئة، وإذا كانت هذه العلاقة تبدو لنا موضوعية، إلا أنها علاقة ذاتية أيضاً انطلاقاً من مواجهة الإنسان الله بالاعتراف والتضرع وطلب العفو، وهنا مكمن الذاتية بالنسبة لريكور، أي كما لو أن الإنسان يرى نفسه في الله، والعكس صحيح.

هدف ريكور من هذا التحليل التأويلي لهذه المفاهيم المؤطرة لرمزية الشر، هو الكشف عن العلاقة بين حرية الاختيار واللاعصمة la faibillité، فداخل هذه العلاقة تبدو لنا حرية الاختيار ضعيفة جداً، لكنها في الوقت نفسه مسؤولة عن كل اختياراتها فيما يتعلق بالأفعال الشريرة. هنا يخلص ريكور إلى أن الشر يفرض نفسه واقعياً وموضوعياً على حرية الإنسان، لكن لا يعني هذا أن الإنسان خاضع مطلقاً لتجربة الشر وأنه غير مسؤول عنها، بل على العكس من ذلك إنه مسؤول عن اختياراته للشر، بل ويقر ويعترف بارتكابه له، وهنا تطرح إشكالية حرجة تتأرجح بين موضوعية الشر وخارجيته وبين مسؤولية الإنسان عنه.

يقترح ريكور للخروج من هذه الإشكالية مفهوماً لطالما خصه باهتمام كبير جداً، هو مفهوم الترجي L'espérance، الذي يعبر بحق عن جواب شافٍ عن إشكالية الشر، فالترجي تعبير عن الأمل في الصفح والحياة، كونه يحاول التأكيد على ما يسميه ريكور، قانون الوفرة La loi de la surabondance، أي مقابل الخطايا الكثيرة التي يرتكبها الإنسان يفتح الدين آفاقاً واسعة للعفو والصفح والرحمة. فالدين لا يعبر فقط عن الجانب العقابي بقدر ما يعبر عن الجانب المتسامح الذي يضم الحياة والصفح، وهذا ما تعبر عنه عبارة تثنية الاشتراع Le Deutéronome: «سآخذ السماء والأرض شاهدين ضدكم: إنني أقترح عليكم الحياة أو الموت، البركة أو اللعنة، اختر إذن الحياة لكي تحيا أنت وذريتك محبًا للرب». تعبر هذه الآية عن نوع من التكافؤ بين التسامح والعقاب عندما تطرح ثنائية الحياة أو الموت، اللعنة أو البركة، لكنها تتجاوز هذه الثنائيات لتنفتح على أفق الصفح والتسامح والرحمة عندما تنصح باختيار الحياة باعتبارها مفتاحاً لمحبة الرب.

إن مفهوم الترجي عصي على التصنيف حسب ريكور، كونه يحمل منطقاً عبثياً، عقلانياً وغير عقلاني في الوقت نفسه، حيث تكمن لا عقلانيته في تجاوز حدود العقل والانفتاح على أفق المستقبل جاعلاً من عبارة «هناك أمل» مفتاحاً للحياة.

---

[7] Ibid, p. 239

هرمينوطيقا النص: عالم النص غير المحدود

اشـتهر ريكور بكونه فيلسـوفاً ينحدر من الـتراث الهرمينوطيقي التأويلي، لكن إخلاصه لهـذا التيار لم يكن أعمى، بل حاول اسـتثمار مبحث الهرمينوطيقا للدخول في سـجالات مع العلوم الإنسانية خصوصاً البنيوية، وأهم مبحث اهتم به ريكور في جدالاته هو علاقة التأويل بالنص، والذي سيؤسـس لكل التصورات الفكرية والفلسـفية حول هرمينوطيقا النص المقدس.

يعتـبر ريكور أن النص يحمل دلالات متعددة غير تلك التي يتضمنها، متمثلة في البعد الخارجي أو ما يسـميه «شيء النص» أو»شرق النص»، وهنا يحاول ريكور تجاوز التراث الهرمينوطيقي خصوصاً مع غادامير الذي يعتبر أن النـص إمـا أن يتضمن الحقيقة أو المنهج، لكن ريكور، وعـلى خلاف غادامير، يرى بأن النص يمكن أن يتضمن الحقيقـة والمنهج في الوقت نفسـه، ذلك أنه يتوفر على خارج وداخل مسـتقلين تماماً عـن قصدية المؤلف، وهو ما يسـميه ريكور «عالم النص»[8]، الذي يعبر عن عالم «آخر» للنص من خلال إحالته الثانية التي تنفصل عن الإحالة الأولى الخاصة بالمؤلف، هذه الإحالة الثانية هي من مهمة القارىء الذي يسـتحضر ذاتيته وأحكامه المسـبقة لإغناء النص. لسنا هنا أمام ذاتية منغلقة مطلقة، بل أمام ذاتية منفتحة تغني النص وتستحضره في سياق القارئ وليس سياق النص التاريخي، يتدخل القارىء في النص من منطلق الانحياز والذاتية الإيجابيين. إن القارىء يتملك النص ويجد نفسه أمام نص مستقل بدون مؤلف.

إن القراءة الذاتية للنص تجعله نسقاً منفتحاً على إمكانيات متعددة للـتأويل، فإذا كانت القراءة ممكنة فذلك لأن النص ليس منغلقاً على ذاته، بل هو مفتوح على شيء آخر، على خطاب جديد ينتج حول خطاب النص[9]، اعتماداً على دينامية «ما قبل الفهم» التي تسـاعد القارئ على طرح تسـاؤلات وافتراضات على النص يسـتمدها من ثقافته الذاتية. لقد حاول غادامير التعبير عن «ما قبل الفهم» بمفهوم الأحكام المسـبقة والذي لقي معارضة شـديدة من طرف النزعة الموضوعية، الأمر نفسـه قام به ريكور معتبراً أن «ما قبل الفهم» يشـكل عنصراً فعالاً ينشط التأويل، ويمكنـه مـن أن ينتج معنى مخالفاً للمعنى الـذي قصده المؤلف. لكن إلحاح ريكور على هـذا المفهوم لا يعني أنه يقـصي المقاربـة الموضوعية، بل على العكس من ذلك يحاول ريكور إضفاء لمسـة موضوعية عـلى الفهم، فإذا كان هذا الأخير يعتمد عليه في العلوم الروحية، حسـب دلتاي، بدل التفسـير، فإن ريكور يرى بأن الفهم يحتاج إلى لمسة موضوعية تفسـيرية، ذلك أن كلا المنهجين يكملان بعضهما بعضاً، فالتفسير يحاول إبراز البنية الكامنة في النص، أي مجمـوع العلاقات الداخلية التي تشـكل ثابت النص، بينما يهدف الفهم إلى سـلوك طريـق الفكر التي فتحها النـص، أي محاولـة التعمق في «شرق النص»[10]. يحضر الفهم بمجرد أن ندخل في علاقة حوار بسـيطة، فعندما لا

[8] PAUL RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », in Du texte à l'action, éd Le Seuil, 1986, pp. 125- 129

[9] Ibid, p. 170

[10] PAUL RICŒUR, « Qu'est ce qu'un Texte ? », in Du texte à l'action, op.cit, p. 175



أفهم بطريقة تلقائية أطلب منك تفسيراً يسمح لي بالفهم أكثر وأحسن. يمثل التفسير هنا نوعاً من الفهم الذي طورته جدلية السؤال ـ الجواب[11]، كما لا يمكن الحديث عن التفسير دون حضور الفهم، وهنا يستثمر ريكور مفهوم «الحلقة الهرمينوطيقية» الذي يساعد على إقامة علاقة دائرية تنطلق من الفهم لتمر عبر التفسير ثم تعود للفهم، وهو ما يعبر عنه ريكور بعبارة « فسر أكثر، يعني أن تفهم أحسن».[12]

[11] PAUL RICŒUR, « Expliquer et comprendre », Ibid, p. 182

[12] PAUL RICŒUR, « De l'interprétation », Ibid, p. 22

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com